SERIA
IDEE WĘDROWNE NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH 2

LEKSYKON IDEI WĘDROWNYCH NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH XVIII–XXI WIEK



TOM 2

HISTORIA · EWOLUCJA · REWOLUCJA

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

AUTORZY TOMU 2

Dorota Gil
Agata Jawoszek
Celina Juda
Damian Kubik
Lech Miodyński
Katarzyna Sudnik
Jasmina Šuler-Galos
Grażyna Szwat-Gyłybowa
Ewa Wróblewska-Trochimiuk

oraz

Nina Dimitrowa
Paulina Dominik
Wangelis Karamanolakis
Eftimios Nikolaidis
Aleksandra Sfoini
George Vlahakis

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

TOM 2

HISTORIA·EWOLUCJA·REWOLUCJA

Pod redakcją
Grażyny Szwat-Gyłybowej
we współpracy
z Dorotą Gil i Lechem Miodyńskim

Warszawa 2018

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Recenzje wydawnicze
prof. dr hab. Bogusław Zieliński, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań
dr hab. Patrycjusz Pająk, prof. UW, Uniwersytet Warszawski, Warszawa

Publikacja powstała w ramach projektu badawczego pt. „Idee wędrowne na słowiańskich Bałkanach (XVIII–XX w.)", sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (nr projektu 2014/13/B/HS2/01057).

Narodowe Centrum Nauki

Redakcja merytoryczna
Grażyna Szwat-Gyłybowa (Bułgaria, Macedonia oraz całość),
Dorota Gil (BiH, Czarnogóra, Serbia), Lech Miodyński (Chorwacja, Słowenia)

Tłumaczenia
Krzysztof Usakiewicz

Okładka i layout serii
Barbara Grunwald-Hajdasz

Redakcja
Joanna Pomorska

Korekta
Dorota Muszyńska-Wolny

Skład i łamanie
Andrzej Cedro

ISBN 978-83-64031-86-1 [e-book]
ISSN 2545-1774 (Idee Wędrowne na Słowiańskich Bałkanach)

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
tel. 22 826 76 88
wydawnictwo@ispan.waw.pl; www.ispan.waw.pl

SPIS TREŚCI

HISTORIA

HISTORIA
(Bośnia i Hercegowina)

W Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH) świadoma refleksja nad ideą historii (bośn. *historija*, *povijest*) i jej znaczeniem dla kształtowania się nowoczesnego narodu i jego tożsamości pojawia się stosunkowo późno, bo dopiero w XIX wieku. Rozumienie historii jako elementu narodowej i kulturowej tożsamości pierwsi w BiH pielęgnowali bośniaccy franciszkanie z prowincji Srebrna Bośnia (Bosna Argentina). W XVIII wieku tematyka historyczna wciąż jeszcze zajmowała marginalne miejsce w ich dorobku piśmienniczym, tworzona przez nich literatura miała bowiem najczęściej charakter religijno-dydaktyczny. Postulat opisania historii BiH, będącego wówczas elementem walki o autonomię prowincji, pierwszy podniósł fra Filip Lastrić (1700–1783), autor *Epitome vetustatum provinciae bosniensis* (*Pregled starina bosanske provincije*, 1756). Przez pryzmat dziejów swojego zakonu w BiH zaprezentował kluczowe wydarzenia z perspektywy wewnętrznego obserwatora, zwykłego obywatela. Punkt widzenia Lastricia był na tyle ciekawy, że jego opracowanie, bez żadnych poprawek, zostało włączone do wielkiej księgi historycznej włoskiego jezuity Daniele Farlatiego (1690–1773) *Ilyricum sacrum*, wydanej w 1751 roku. Lastrić ukształtował zatem na długie dziesięciolecia franciszkański model pisarstwa historycznego, na który składały się: ogląd historii z perspektywy prostego człowieka, liczne opisy codzienności i spraw na pozór nieistotnych, żywa narracja z wyraźnie powieściowymi aspiracjami. W XVIII wieku w podobnej estetyce i poetyce powstawały także kroniki (bośn. *ljetopisi*) innych zakonników: fra Bone Benicia, fra Nikoli Lašvanina i fra Marijana Bogdanovicia, prezentujące w sposób podobny jak u Lastricia, czyli przystępny dla niewykształconego odbiorcy, dzieje BiH przez pryzmat historii poszczególnych zakonów franciszkańskich. Ukonstytuowało się tak przekonanie, obecne w bośniackiej kulturze do dzisiaj, o nierozerwalnym „zrośnięciu się" franciszkanów z dziejami BiH i ich znaczącej roli jako strażników pamięci bośniackiego dziedzictwa kulturowego (I. Lovrenović, *Unutarnja zemlja*, 1989). Na charakter franciszkańskiego piśmiennictwa historycznego w XIX wieku wpływ miały idee narodowowyzwoleńcze oraz idee związane z odrodzeniem narodowym [→ odrodzenie narodowe (Bośnia i Hercegowina)]. Przedstawicielami tego nurtu byli ojcowie Martin Nedić, Marijan Šunjić, Petar Bakula, Antun Knežević i uważani za najwybitniejszych:

Ivan Franjo Jukić (1818–1857) i Grga Martić (1822–1905). Jukić przeszedł do historii jako zaangażowany politycznie działacz oświeceniowy, historyk, etnograf, geograf i redaktor pierwszego bośniacko-hercegowińskiego czasopisma „Bosanski prijatelj" (1850, 1851 i 1861). Choć tematy historyczne, przede wszystkim z okresu Królestwa Bośni, będącego w okresie bośniackiego odrodzenia narodowego powracającym motywem utraconej potęgi, wolności i niezależności, pojawiają się w wielu jego tekstach, to traktatem niemal w całości poświęconym historii BiH jest *Zemljopis i povijestnica Bosne* (wydany w 1851 roku w Zagrzebiu pod pseudonimem Slavoljub Bošnjak i zadedykowany przywódcy chorwackich ilirystów Ljudevitowi Gajowi). Interesujące wydaje się podejście Jukicia do historii jako „nauczycielki życia". W dołączonej do *Zemljopisu* niewielkiej broszurce *Želje i molbe kristjanah u Bosni i Hercegovini* w 28 punktach przedstawił postulaty poprawy warunków życia ludności chrześcijańskiej w BiH. Każdy punkt odnosił się do wydarzeń z historii Bośni i zaprezentowany został według prostego, czytelnego schematu: opis wydarzenia, omówienie płynących z niego wniosków i postulat, jak uniknąć podobnej klęski lub powtórzyć historyczny sukces.

W podobny sposób historię postrzegał fra Grga Martić (1822–1905), autor poematu epickiego *Osvetnici* (1883) i pamiętników *Zapamćenja* (1829–1878, wyd pośm. 1906), choć w jego przypadku dodatkowo pojawia się (typowa dla literatury okresu odrodzenia narodowego) gloryfikacja dziejów BiH, zwłaszcza z czasów przedosmańskich.

Bośniaccy muzułmanie świadomość wagi i znaczenia własnej historii dostrzegają po raz pierwszy w okresie tzw. boszniackiego odrodzenia narodowego, które przypada na drugą dekadę austro-węgierskiego panowania w BiH (1889–1899), drugi raz historia stanie się ważnym tematem w okresie tzw. trzeciego odrodzenia narodowego Boszniaków, czyli w latach 90., tuż po rozpadzie Jugosławii (→ odrodzenie narodowe). O ile tłem pierwszego odrodzenia narodowego Boszniaków były przemiany cywilizacyjno-kulturowe związane z przejściem kraju spod panowania imperium osmańskiego do monarchii Habsburgów, o tyle tzw. trzeciemu odrodzeniu towarzyszyły dramatyczne wydarzenia wojenne z początku lat 90. XX wieku, łącznie z doświadczeniem ludobójstwa i wypędzeń. Podczas pierwszego kulturalno-politycznego przebudzenia Boszniaków historia narodowa, a właściwie potrzeba jej poznawania i zachowania pamięci o kluczowych, a nieznanych postaciach i wydarzeniach, funkcjonowała jako postulat i zadanie do wykonania w procesie kształtowania się nowoczesnego narodu boszniackiego i świadomości tożsamościowej Boszniaków. Autorem pierwszego współczesnego opracowania dotyczącego historii Bośni, które aż do lat 60. XX wieku funkcjonowało jako „encyklopedia" historii Boszniaków, był Savfet-beg Bašagić (1870–1930), autor kilkunastu publikacji na temat dziedzictwa kulturowego Boszniaków, a od 1900 wraz z Edhemem Mulabdiciem i Osmanem Nuri Hadžiciem członek redakcji czasopisma „Behar". Bašagić, który sam o sobie pisał, że nie jest historykiem *od zanata* (*zanat* 'rzemiosło'), w książce *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine* (1910) chciał

wykazać, że pod panowaniem osmańskim BiH przeżyła rozkwit i przyspieszony rozwój (→ postęp), a wydobycie informacji o tym z mroków niepamięci i z niezbadanych dotąd osmańskich źródeł uważał za rzecz konieczną w procesie rodzenia się boszniackiej kultury (→ kultura) i samoświadomości. Prezentując przebieg wydarzeń historycznych, Bašagić skoncentrował się na twórczości Boszniaków w językach orientalnych. O tym, jak cenione było jego dzieło z tego właśnie powodu, że rzuciło nowe światło na nieznaną bliżej historię BiH pod panowaniem osmańskim, świadczy recenzja opublikowana w czasopiśmie „Nada" przez znanego poetę Silvije Strahimira Kranjčevicia: „Oto książka poskładana z porwanych i wiatrem rozwianych kart" (S. S. Kranjčević, *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine*, „Nada", VI, 1900). Przykładem interpretacji dziejów BiH pod panowaniem osmańskim może być praca doktorska późniejszego noblisty Ivo Andricia (1892–1975), którą obronił w Grazu w 1921 roku, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine (Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der Einwirgung der turkischen Herrschaft)*. Andrić zaprezentował w niej swoje tezy na temat dynamiki i rozwoju kulturalnego i społecznego BiH pod panowaniem osmańskim.

Kolejna fala zainteresowania Boszniaków własną historią przypada na lata 60. i 70. XX wieku, czyli na czas wzmożonej agitacji boszniackich intelektualistów i polityków na rzecz uznania Muzułmanów za pełnowartościowy naród Jugosławii (udało się to w 1968 roku). Zwolennikiem „pisania na nowo" historii Boszniaków był Adil Zulfikarpašić (1921–2008), imigracyjny intelektualista, dysydent i działacz na rzecz proklamowania narodu boszniackiego, jak podkreślał – rdzennie związanego z samą Bośnią (→ naród). Już na początku lat 60. przedstawił specyficzną koncepcję „boszniactwa", którą wywodził z historii BiH. Choć sam był zdania, że jego idea historycznie uzasadnionego „prawa własności" bośniackich muzułmanów do Bośni jest zaprzeczeniem nacjonalizmu, władze socjalistycznej Jugosławii były innego zdania i jego wydawane za granicą lub w drugim obiegu teksty uznawano za nacjonalistyczne. Zulfikarpašić tłumaczył wówczas, że „dla muzułmanów boszniackość to coś więcej niż kulturalno-historyczna specyfika, to kwestia być czy nie być na przestrzeni wieków" (A. Zulfikarpašić, „Bosanski pogledi" 1963, br. 28–29). Niedługo później ruszyły prace nad kodyfikacją historii narodowej i kulturowej Muzułmanów/Boszniaków autorstwa Atifa Purivatry (1928–2001) *Nacionalni i politički razvitak Muslimana* (1970), Smaila Balicia (1920–2002) *Kultura Bošnjaka* (1973), Muhameda Hadžijahicia (1918–1986) *Od tradicije do identiteta: geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana* (1974), w których kluczową rolę odgrywają opisy etnogenezy Boszniaków, dzieje państwa boszniackiego pod panowaniem dynastii Kotromanjiciów i przebieg procesu islamizacji w XV wieku. W sposób szczególny historyków zajmowała problematyka tzw. Kościoła bośniackiego i neomanichejskiej herezji bogomilskiej (→ Kościół bośniacki), które zgodnie z ich teoriami miały stanowić ideologiczne i duchowe podwaliny pod przyjęcie islamu (wskazywano na przykład na wiele podobieństw pomiędzy bogomilskimi a muzułmańskimi praktykami religijnymi).

Kolejnym przełomowym momentem, w którym opracowania dotyczące historii Boszniaków znów zaczęły cieszyć się dużym powodzeniem, był rok 1992 (data wybuchu w BiH wojny po rozpadzie Jugosławii). W 1993 roku intelektualiści muzułmańscy spotkali się w Sarajewie na Kongresie Boszniackim, by w reakcji na „agresję, jakiej Serbowie dopuścili się wobec ich narodu", przyjąć zmianę etnonimu „Muzułmanin" na „Boszniak" – chodziło o uwypuklenie aspektu terytorialnego etnonimu zamiast obowiązującego dotąd terminu budzącego skojarzenia z konfesją. Rok ten wyznacza początek tzw. terroru historii w BiH. Czołowi przedstawiciele elity intelektualnej kraju na początku lat 90. przy wyborze nowego etnonimu dla reprezentowanego przez siebie narodu „sięgali do tradycji", akcentując „ciągłość historyczną narodu" (*Deklaracija bošnjačkog sabora*, w: *Bosanski jezik ili pravo na identitet kroz dokumenta i štampu*, 2005). Dotychczasowy etnonim „Muzułmanie", podkreślając religijny aspekt tożsamości, przeczył w ich odczuciu historycznemu kontinuum Boszniaków jako narodu mającego korzenie w czasach poprzedzających samą islamizację. By „zasypać" tę ideologiczną przepaść, błyskawicznie przystąpiono do „przepisywania" historii Muzułmanów – Boszniaków, aktualizując na przykład starsze wydania podręczników do nauki historii i tytuły wydawanych dotychczas antologii literatury. Powszechną praktyką obowiązującą do przełomu tysiącleci stało się, poza reinterpretacją dziejów BiH w kluczu turko- i islamofilskim, odnoszenie terminu „Boszniak" również do tych wydarzeń historycznych, wobec których nie był on dotychczas używany. Przykładem może być *Istorija Bošnjaka* (1998) Mustafy Imamovicia (1941–2017) i wydana rok wcześniej *Bošnjačka politika u XX stoljeću* Šaćira Filandry, w obu pracach ich autorzy konsekwentnie stosują etnonim „Boszniak", odnosząc go do czasów, gdy nie mogło być o nim mowy. W efekcie u schyłku XX wieku wytworzył się specyficzny model refleksji nad historią, w którym rolę „podręczników" boszniackiej kultury i historii przejęły beletrystyka i media, sama zaś historia stała się narzędziem w rękach polityków, ideologów i artystów tworzących „dla dobra sprawy". W pierwszych miesiącach wojny, czyli około 1992 roku, zarówno media, jak i literatura popularna ostentacyjnie czerpały z zasobu motywów i tematów z bośniackiej przeszłości, choć refleksja nad samą historią toczyła się mimochodem i nie wprost, bez potrzeby definiowania, czym owa historia jest. Media i literatura „odkrywały" na nowo historyczne tematy (Kościół bośniacki, islamizacja, rozwój BiH pod panowaniem osmańskim) i przekuwały je w nowy model tradycji i kultury, kierując się potrzebą „budowania samoświadomości", „pielęgnowania bośniackiej duchowości". Częstą praktyką wśród autorów były liczne zapożyczenia językowe i semantyczne z dwóch źródeł: historii i religii. Jako przykłady mogą posłużyć tytuły dwóch wiodących wówczas bośniackich mediów: czasopisma „Ljiljan", którego tytuł odwołuje się do średniowiecznego symbolu państwa bośniackiego, czy stacji telewizyjnej „Hayat", oznaczającej w teologii islamu „życie".

Z rozważań współczesnych historyków, autorów najważniejszych opracowań na temat historii Bośni i Boszniaków: Muhameda Hadžijahicia, Mustafy

Imamovicia i Muhameda Filipovicia, wynika kilka sprzecznych koncepcji. Wszyscy trzej autorzy są zdania, że w XX wiek Boszniacy (i mają tu na myśli tylko muzułmanów) wkraczają bez wystarczająco rozwiniętej świadomości historyczno-politycznej, lecz z dość rozbudowaną, podwójną, a nawet potrójną „ideą boszniactwa". Za kluczowe wydarzenie historyczne, które dzieli dzieje Bośniaków na „przed" i „po", lecz nie przerywa ciągłości ich trwania jako narodu (słowem-kluczem jest tu *kontinuitet*), uważają islamizację (Hadžijahić) i aneksję BiH przez Austro-Węgry (Imamović, Filipović). Wszyscy trzej w swoich opracowaniach historycznych nie tylko prezentują konkretne wydarzenia i ciągi przyczynowo-skutkowe, ale też podejmują próbę pokazania, jak i dlaczego historia Boszniaków podlegała często skrajnie odmiennym interpretacjom. Jako przykład Filipović pokazuje w pracy *Historija bošnjačke duhovnosti* (2004) różne interpretacje przebiegu i charakteru islamizacji, w zależności od interesów politycznych, które reprezentował autor. W bośniackim dyskursie naukowym funkcjonują bowiem dwie dominujące koncepcje: islamofilska (turkofilska), reprezentowana na przykład przez autorów z okresu pierwszego odrodzenia narodowego Boszniaków w pierwszej dekadzie XX wieku (Bašagić, Ljubušak), głosząca, że islamizacja była procesem pokojowym i dobrowolnym, oraz islamofobiczna (turkofobiczna), rozwijana zdaniem obu autorów głównie przez Serbów i głosząca, że przyjęcie przez Boszniaków islamu dokonało się przemocą i wbrew ich woli oraz że zapoczątkowało czas kulturowego zastoju Bośni. Podobnie rozbieżne interpretacje dotyczą okresu austro-węgierskiego (okupacja i kolonizacja czy modernizacja) oraz jugosłowiańskiego (okres dyskryminacji Boszniaków czy czas ich dojrzewania jako narodu). Niezależnie jednak od przyjętej perspektywy wszystkich autorów interesuje historia jako ciąg zdarzeń dokumentujących rozwój narodu boszniackiego.

Wydana niemal w tym samym czasie książka *Islam između Istoka i Zapada* (1980) Aliji Izetbegovicia (1925–2003) jest przykładem dzieła historiozoficznego. Izetbegović proponuje bowiem reinterpretację dziejów Bośni, a poniekąd również świata, z perspektywy islamu i duchowości muzułmańskiej. W rozdziale *Kultura i istorija* autor podejmuje krytykę ujmowania historii z perspektywy racjonalistów i zwolenników filozofii materialistycznej: „rozwój świata zaczyna się ich zdaniem od zera, a historia biegnie bez względu na dziejowe »zygzaki« i powroty, wyłącznie naprzód. Rzeczywistość to dla nich coś więcej niż przeszłość, lecz nieco mniej niż przyszłość, tymczasem (…) historia nie zaczyna się w punkcie zerowym, ona ma swój prolog w niebie". Punkt widzenia racjonalistów Izetbegović tłumaczy „faustowską potrzebą wiary człowieka w nieustanny rozwój liniowy" i dodaje, że „to nie jest rozwój ludzkości, lecz rozwój cywilizacji, nie historia człowieka, lecz historia przedmiotów". Dzieło Izetbegovicia, jakkolwiek by je oceniać, jest właściwie jedynym dotąd bośniackim tekstem, w którym rozważa się ideę historii i próbuje się ją zrozumieć, a nie tylko opisać sekwencję historycznych wydarzeń.

Współcześnie nieporównywalnie częstszą praktyką jest używanie historii w celu artykułowania tożsamości i interesów narodowych (zwłaszcza w litera-

turze powstającej w BiH podczas wojny i tuż po jej zakończeniu). Zwrócił na to uwagę Ivan Lovrenović w posłowiu do drugiego wydania eseju *Labirint i pamćenje* (1989, wyd. 2 1990), który został napisany kilka lat wcześniej: „Bośnia jest laboratoryjnym przykładem tego, jak wulgarne marksistowskie, abstrakcyjnie ideologiczne rozumienie narodu w sposób nieuniknionу kończy się w tragikomicznym klinczu z historią". Dalej Lovrenović pisze, że BiH „stale zajęta walką z obcymi reżimami i dyskusjami, kto w niej jest bardziej u siebie (…) nigdy nie zdołała w sposób polityczny wyartykułować i ustabilizować swojej tożsamości historycznej". Przykładem krytycznej oceny takich tendencji są teksty Nenada Veličkovicia (ur. 1962), Envera Kazaza (ur. 1962), Dubravka Lovrenovicia (1956–2017), Almy Lazarevskiej (ur. 1957), Vuka Bačanovicia (ur. 1982), publikowane w „niepokornych" mediach, takich jak portal internetowy Radio Sarajevo, gazeta „Oslobođenje" czy czasopismo literackie „Sarajevske sveske". Zdaniem wymienionych autorów od lat 90. w Bośni „fabrykowany" jest język odwołujący się do symboli przeszłości, za pomocą którego podejmuje się próbę opowiedzenia teraźniejszości. W efekcie powstaje ich zdaniem narracja operująca zmitologizowaną wersją przeszłości, czerpiąca z repertuaru „dawności" tylko po to, by usankcjonować młodą bośniacką państwowość, wreszcie – zdefiniować i umocnić tłumiony przez lata boszniacki nacjonalizm (N. Veličković, *Školokrečina. Nacionalizam u bošnjačkim, hrvatskim i srpskim čitankama*, 2013). W najnowszej literaturze boszniackiej przywoływanie przeszłości stosunkowo rzadko odbywa się w ramach klasycznie rozumianej powieści historycznej. Aluzje do przeszłych wydarzeń częściej pojawiają się w utworach, których akcja jest osadzona w czasach współczesnych, gdzie pełnią one funkcję komentarza mającego za zadanie zwrócić uwagę na „repetycję znanych sytuacji" (E. Kazaz, *Bošnjački roman XX vijeka*, 2004). Bośniacki czytelnik wynieść ma z nich przekonanie, że „historia lubi się powtarzać", umacniając tym samym jedną z najbardziej rozpowszechnionych boszniackich powojennych tożsamości – tożsamość ofiary, w skrajnych przypadkach – męczennika za wiarę (→ idea szahadatu). Kazaz uważa również, że „boszniacka powieść historyczna rzadko jest zwykłą opowieścią o przeszłości, częściej natomiast pełni funkcję ideologicznej projekcji kolektywnego »my«", a współczesny bośniacki → *tamni vilajet* jest swoistym „międzyświatem, mozaiką wzajemnie przeciwstawnych elementów, miejscem, w którym historia osiąga nadzwyczajny stopień intensywności i w którym głęboko zakorzenił się kismet – fatalizm, strach przed kolejnym przebudzeniem historii, jawiącej się jako nieprzychylna Bośni i Boszniakom Bestia".

Zarówno w najnowszej literaturze boszniackiej, jak i we współczesnym filmie bośniackim częstym motywem jest porównywanie wydarzeń z lat 90. do historycznych wydarzeń z okresu drugiej wojny światowej. Repetycja ta, poza refleksją, że wszystko, co dzieje się teraz, już kiedyś było (dalekie echo bałkańskiego fatalizmu, czyli zakodowanego w epice ludowej przekonania o tym, że Bałkany są „ziemią wyklętą", skazaną na wojny i rozlew krwi, oraz kolistej koncepcji czasu, czyli również zachowanego w folklorze przeświadczenia o powtarzalności i cykliczności wydarzeń), ma w dużej mierze ładunek

krytyczny. Zgodnie z takim rozumowaniem Boszniacy nie wyciągnęli wniosków z lekcji, jakiej udzieliła im druga wojna światowa, znów przez swoją naiwność i bezgraniczne zaufanie do sąsiadów katów (głównie Serbów, rzadziej Chorwatów) zmuszeni są odgrywać tak dobrze im znaną rolę ofiary. Tego typu funkcję historia, jako *magistra vitae*, pełni w powieściach: *Šehid* (1998) Zilhada Ključanina, *Roman o Srebrenici* (2002) Ismaila Taljicia, *Žrtvovanje vuku* (2005) Mirsada Sinanovicia oraz w poematach *Šahovići* (2000) i *Srebrenički inferno* (2001) Džemaludina Laticia. Nawiąże do niej również Nedžad Ibrišimović w opowiadaniu *Knjiga Adema Kahrimana* (1994) i Nura Bazdulj-Hubijar w kilku powieściach, m.in. *Ljubav je sihirbaz, babo* (2006). We współczesnej kinematografii motyw ten obecny jest m.in w filmie Dino Mustaficia *Remake* z 2003 roku (paralela między drugą wojną światową a wojną po rozpadzie Jugosławii i oblężeniem Sarajewa) oraz w filmie *Smrt u Sarajevu* (2016) w reżyserii Danisa Tanovicia (osadzona we współczesnych realiach reinterpretacja zamachu sarajewskiego z 1914 roku). W powszechnym przekonaniu Boszniaków kontinuum bośniackiej historii naznaczone jest ich nieustannym męczeństwem. Masakra bośniackich muzułmanów dokonana przez Serbów na moście w Foču w 1992 roku rozpatrywana jest przez analogię do wydarzeń z 1942 roku. To przekonanie o istnieniu historycznego spisku Serbów przeciwko Muzułmanom podziela wielu bośniackich intelektualistów i pisarzy, m.in. Edina Bećirević (ur. 1967), autorka opracowania *Na Drini genocid*, którego główna teza głosi, że serbscy sprawcy ludobójstwa przez stulecia udoskonalają swój „morderczy aparat", mając za cel ostateczne unicestwienie Boszniaków: „Zbyt wiele jest tu podobieństw i repetycji, by można było je uznać za przypadkowe. Jest to jeden z najmocniejszych argumentów za tym, że czystki etniczne dokonywane na Boszniakach to proces trwający przez całą historię" (E. Bećirević, *Na Drini genocid*, 2009). Takie przywoływanie wydarzeń z czasów drugiej wojny światowej odgrywa kluczową rolę w dyskursie tożsamościowym Boszniaków. W boszniackie „my" wpisane jest bowiem przekonanie o szczególnej predestynacji do bycia ofiarą, wynikające poniekąd z przyjęcia muzułmańskiej idei męczeństwa jako wzorca kulturowo-religijnego, ale również z zakorzenionego głęboko w kulturze Bałkanów przekonania o cykliczności historii i – na poziomie świadomości zbiorowej – kolistej koncepcji czasu.

Wspomniany już Enver Kazaz łączy pojawienie się „śmiertelnie poważnej" tematyki historycznej we współczesnej kulturze boszniackiej z zanikiem słynnego bośniackiego poczucia humoru: „Nieobecność humoru możemy tłumaczyć przez pryzmat wewnętrznego imperatywu, by literatura kontynuowała tradycje epickie, podejmowała wielkie, kluczowe dla wspólnoty tematy oparte na kategorii historycznej »prawdy« lub »świadomości historycznej«. Tym samym rozwijany jest tylko jeden wymiar historii, wymiar polityczny". Wojna i szeroko rozumiana walka o przetrwanie – pojmowane w kluczu ideologiczno-politycznym – są w bośniackiej rzeczywistości zdaniem Kazaza dowodem na to, że bałkańskie narody „chorują na nadmiar historii" (E. Kazaz, *Nacionalni književni kanon – mjesto moći*, „Sarajevske sveske" 2009, br. 8).

Oprócz instrumentalnego i „dekoracyjnego” użycia przeszłości w bośniackiej prozie i publicystyce naukowej można również odnaleźć wiele przykładów narracji o historii, które należałoby raczej odczytywać przez pryzmat pamięci kulturowej, jako jedno z kluczowych narzędzi formowania się tożsamości. Podobnie nośne dla budowania boszniackiego poczucia tożsamości są teksty, w których akcentuje się chlubne momenty dziejowe lub odwołuje się do głęboko zakorzenionych mitów narodowotwórczych (mit bogomilski, mit bośniackiego ducha, mit o woluntarystycznym charakterze islamizacji Bośni). Enver Kazaz w artykule poświęconym kulturalno-historycznym aspektom metanarracji Boszniaków o Bośni z czasów osmańskich pisze w charakterystycznym dla siebie stylu, że pamięć kulturowa w jego kraju została zawłaszczona przez ideologie, które próbują narzucić ogółowi społeczeństwa swoją wersję zdarzeń: „Jest ona jednym z fundamentów ideologii, jej podstawowym narzędziem, a zarazem ostoją dla centrów mocy, w których otumanieni ideologią mocarze próbują własną interpretację kultury i przeszłości narzucić reszcie społeczeństwa” (E. Kazaz, *Historiografski i kulturnopovijesni metanarativi o Osmanskoj Bosni*, „Sarajevske sveske” 2011, br. 32–33).

Filipović M., *Historija bosanske duhovnosti. Doba modernizacije*, Sarajevo 2004; Hadžijahić M., *Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana*, Sarajevo 1974; Lovrenović I., *Labirint i pamćenje*, Sarajevo 1989; Malcom N., *Bosna. Kratka povijest*, prev. Z. Crnković, Sarajevo–Zagreb 2011.

Agata Jawoszek

HISTORIA
(Bułgaria)

Pomimo wielkiego znaczenia historyzmu dla początków rozwoju nowoczesnej bułgarskiej idei narodowej hasła „historia” próżno szukać w pierwszym słowniku języka bułgarskiego Najdena Gerowa *Речник на български език* (1897–1994). Z kolei późniejsze definicje pojęcia, występujące w XX-wiecznych słownikach języka bułgarskiego, wydobywają tzw. naukowy aspekt historii, rozumianej jako ogniskująca się na faktach, zobiektywizowana wiedza o przeszłości. Taka deskrypcja z pozoru tylko eliminuje z kręgu nauk historycznych tego typu narracje historyczne, w których przejawia się tendencja uwznioślająca, a pod pozorami naukowego obiektywizmu skrywa się orientacja teleologiczna o podłożu religijnym i ideologicznym. Mamy tam do czynienia z taką wykładnią dziejów (najczęściej unilinearną), która waloryzując przeszłość, zwraca się ku przyszłości, projektowanej w sposób perswazyjny, zgodnie z wyborami światopoglądowymi autorów. Owo waloryzowanie przeszłości odbywa

się także na poziomie metarefleksji, może dotyczyć własnych założeń metodologicznych i własnych badawczych początków.

W XIX wieku istotnym problemem, którego rozwiązanie nie przychodziło Bułgarom łatwo, było poczucie dyskomfortu rodzące się przy każdej próbie znalezienia własnego miejsca na mapie linearnie ujmowanego rozwoju historycznego, co dyktował ówczesny kult postępu (→ postęp – Bułgaria , → ewolucja – Bułgaria). Przerwana tradycja państwowości czyniła Bułgarów w sensie Heglowskim ludem „bez historii". Brak mecenatu władców w okresie pięćsetletniego panowania osmańskiego sprawiał, że jedyną ostoją dziejopisów pozostawała Cerkiew. To w cerkwiach i monasterach przechowywane były tłumaczone z greki na język staro-cerkiewno-słowiański kroniki bizantyńskie (m.in. patriarchy Nikifora, Joana Malalasa, Jerzego Hamartolosa, Jerzego Sinkela), nierzadko zawierające uzupełnienia na temat historii bułgarskich władców. Zainteresowanie kronikarstwem bizantyńskim, a zwłaszcza popularność kroniki Malalasa z jej dążeniem do całościowego ujęcia dziejów i uniwersalizacji historii, potwierdza wysokie w wiekach średnich zapotrzebowanie na teksty sensotwórcze. Burzliwe losy państwa bułgarskiego, panowanie bizantyńskie (1018–1185), a potem osmańskie (1396–1878) sprzyjały popularności tekstów o charakterze historyczno-apokaliptycznym. Fakty mieszały się tam z fantazmatami, starotestamentowe proroctwa z apokryfami nowotestamentowymi. Teksty poświęcone opowieściom o lokalnych zdarzeniach pojawiały się obok narracji sytuujących dzieje ziem bułgarskich w szerszym kontekście czasowo-przestrzennym, na linearnie pojmowanej osi czasu, której początkiem było stworzenie świata, a finałem miał być jego upadek i wreszcie odkupienie. Najbardziej oryginalny utwór okresu niewoli bizantyńskiej *Български апокрифен летопис* (XI wiek) historię wybranej przez Boga ziemi bułgarskiej i jej bułgarskich i bizantyńskich władców przedstawiał jako przerywaną przez najazd barbarzyńców – Pieczyngów. Teksty historyczno-apokaliptyczne drugiego carstwa bułgarskiego (np. *Objawienie proroka Daniela o czasach ostatecznych i Antychryście*) oparte są m.in. na strategiach nadawania sensu doświadczanym/pamiętanym wydarzeniom przez zanurzenie ich w proroctwie i preparowanej chronologii zdarzeń, gdzie katastrofą prototypową jest podbój Konstantynopola przez łacinników. Chiliastyczne wizje obok obrazów wojen, które miały się toczyć u kresu czasów między chrześcijanami a muzułmanami i „narodami nieczystymi", zawierały obraz ostatniego cesarza, który w dobie Antychrysta przekaże Bogu władzę nad swym królestwem (*Proroctwo Daniela*, *Wizja Izajasza*, *Apokalipsa św. Andrzeja*, *Wizja Pseudo-Metodego z Patary*). Treści te w wersji spauperyzowanej przenikały do świadomości potocznej. Potrzeba upamiętniania lokalnych wydarzeń znajdowała natomiast ujście w żywotopisarstwie (m.in. w XVI wieku tzw. szkoła sofijska, przejawiająca upodobanie do kolorytu lokalnego i werystycznego opisu) oraz latopisach. Mówią one wiele na temat zmieniających się warunków życia chrześcijańskiej ludności w imperium osmańskim, gdzie po okrucieństwach czasu podboju następowały okresy względnego dostatku i stabilizacji i gdzie szczególnie żywotna okazywała się

archaiczna kategoria Losu, reprodukowana przede wszystkim w folklorze. Wydaje się, że ten swoisty, oparty na ludowej mistyce determinizm stanowił ważny element tradycji (→ tradycja – Bułgaria) i później mógł wchodzić w sensotwórcze relacje z nowoczesnymi koncepcjami determinizmu (w tym biologicznego), adaptowanymi do potrzeb historii. Przy czym w rodzącej się historiografii bułgarskiej pragnienie rozpoznania rządzących historią praw korespondowało z wciąż niezaspokojoną potrzebą samopoznania.

W drugiej połowie XVIII wieku Święta Góra Athos była rozsadnikiem nowych idei, napływających zarówno z Zachodu (zwłaszcza z Francji), jak i z Rosji. Pod ich wpływem spojrzenie dziejopisów na historię stawało się coraz bardziej eklektyczne i owocowało uprawianiem mitohistorii. Z jednej strony greccy, serbscy, bułgarscy autorzy składali daninę porządkowi Opatrznościowemu. Z drugiej – coraz mocniej dowartościowywali przeszłość na rzecz porządku przyszłościowego, rozumianego narodocentrycznie. Historia po dawnemu miała być nauczycielką życia, ale dostarczała także aparatu pojęciowego projektom nowego porządku doczesnego, opartego na kluczu narodowym (etnicznym). To w tym środowisku w ostatnich dziesięcioleciach XVIII wieku powstały trzy historie Bułgarii: anonimowa kompilacja *История вкратцe о Болгарословенском народе*, znana też jako *Зографска българска история* (ok. 1760), *История во кратце о болгарском народе словенском* (1792) mnicha Spiridona (1740–1824) i wreszcie historia Paisija Chilendarskiego (1722–1773) *История славянобългарска* (1762). To dzieło, mentalnie zanurzone w średniowieczu i zachowujące prowidencjalistyczną wizję dziejów państw i ludów, we wstępie zawierało elementy zapośredniczonej myśli oświeceniowej. Paisij korzystał m.in. z historii Serba Jovana Rajicia (1726–1801) *Историја разних славенских народов, најпаче Болгар, Хорватов и Сербов* (1794), ale też z rosyjskiego wydania kontrreformacyjnego dzieła Cesare Baronia *Annales Ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*, opartego na wersji polskiej w opracowaniu ks. Piotra Skargi, który opatrzył je swoim wstępem. Zgodnie z obyczajami epoki swobodnie traktując pierwowzór, Paisij dokonał parafrazy wywodów Skargi i zaadaptował ideę historii jako narzędzia kształtowania wspólnoty narodowej i jako zachęty do działania. Dzieło Paisija do końca XIX wieku krążyło w 60 rękopiśmiennych kopiach, a po raz pierwszy wydane zostało w obszernych fragmentach dopiero w 1844 roku pod redakcją Christaki Pawłowicza (1804–1848) pod tytułem *Царственик*. Niewiele wiadomo o jego rzeczywistej recepcji. Inspiracji do refleksji o historii Bułgarów z reguły nie dostarczali też autorzy tłumaczonych na bułgarski podręczników szkolnych. Nie zachowały się podręczniki rękopiśmienne sprzed wyzwolenia Bułgarów spod panowania osmańskiego. Pierwszym drukowanym podręcznikiem historii powszechnej był *Кратко начертание на всеобщата история* (1836) rosyjskiego autora Iwana Kajdanowa (w przekładzie Atanasa Kipiłowskiego). Zamieszczony przez tłumacza w aneksie słowniczek dostarczał podstawowej siatki pojęć (m.in. *държава*, *избирателно право*, *общество*, *политически*, *революция*), która miała ułatwić uczniom poruszanie się w meandrach

współczesności w zgodzie z opartym na tradycji (→ tradycja) systemem wartości (→ konserwatyzm). Przekazywana tą drogą wiedza o historii innych narodów i państw nie zaspokajała jednak głodu wiedzy o własnej przeszłości, która mogłaby być dla uczniów źródłem prestiżu, i to pomimo skoku edytorskiego w latach 60. XIX wieku, kiedy ukazało się osiem podręczników do historii powszechnej, w sumie 14 wydań wraz z przedrukami. Ówczesny brak państwa bułgarskiego oznaczał brak informacji na temat bułgarskiej historii w podręcznikach. Ten wyrażający się na płaszczyźnie praktyk edukacyjnych efekt myśli heglowskiej wytworzył na gruncie bułgarskim (i szerzej – bałkańskim, → historia – Serbia) rodzaj deficytu, który z czasem zastąpił swoisty nadmiar narracji historycznej. Zanim do tego doszło, potrzebę wiedzy Bułgarów o nich samych w większym stopniu zaspokajały podręczniki do geografii (→ ewolucja – Bułgaria), jak również publicystyka nawiązująca do obcych narracji o Bułgarii lub przejmująca interesujący dlań sposób myślenia i badania zagranicznych uczonych. Znaczący wpływ na autorów bułgarskich wywierała historiografia grecka; autorzy inspirowali się dziełami Marko Renierisa, Spiridonosa Zambalia, Konstantinosa Paparigopulosa, którzy głosili prawo współczesnych Greków do tradycji helleńskiej, polemizując w tej sprawie ze stanowiskiem niemieckiego bizantologa Jakoba Philippa Fallmerayera (1790–1861). Marko Bałabanow (1837–1921), tzw. konserwatysta (→ konserwatyzm), rzecznik idei postępu (→ postęp – Bułgaria), przejął pogląd Paparigopulosa o nieśmiertelności narodu, trwałości jego cech konstytutywnych i misji, jaką Opatrzność wyznacza mu w dziejach; w tego rodzaju esencjalizmie i prowidencjalizmie widział źródło historiozoficznego optymizmu Bułgarów.

Pomimo zainteresowania historią Bułgarzy doczekali się nowoczesnej syntezy własnych dziejów dopiero w latach siedemdziesiątych XIX wieku. Zanim do tego doszło, w 1870 roku na łamach gazet „Македония" (бр. 46–49, 52, 56, 62) i „Отечество" (бр. 55–56) ukazywał się w odcinkach wykład Alberta Longa *Славените и българите*, wygłoszony w Robert College w Carogrodzie i w tym samym roku opublikowany w postaci broszury. W swoim dziełku Long przypisał Słowianom i Bułgarom tradycyjny, jeszcze plemienny egalitaryzm, przywiązanie do idei równości, prawdy i swobód obywatelskich; wśród zjawisk historycznych podnoszących prestiż Bułgarów wymieniał przekład Biblii przez śś. Cyryla i Metodego (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie) i bogomilstwo jako zapowiedź reformacji (→ reformacja, → bogomilstwo).

Zaledwie rok później (1871) nastąpił doniosły akt ustanowienia mitycznej genezy nowej bułgarskiej historiografii narodowej. Wybitny intelektualista Marin Drinow (1838–1906) – absolwent seminarium duchownego w Kijowie i Uniwersytetu Moskiewskiego, wykładowca na uniwersytecie w Charkowie i współzałożyciel Bułgarskiego Towarzystwa Literackiego (Българско книжовно дружество), przyszłej Bułgarskiej Akademii Nauk – w artykule *Отец Паисий. Неговото време, неговата история и учениците му* powołał XVIII-wiecznego mnicha Paisija Chilendarskiego na ojca nowej historiografii Bułgarów, a zarazem ich budziciela, nauczyciela i proroka. Po upływie stu lat od chwili

swego powstania dzieło Paisija zostało uznane za inicjujące epokę bułgarskiego odrodzenia narodowego (→ bułgarskie odrodzenie narodowe). W celach perswazyjnych Drinow posłużył się metaforami biblijnymi, a będąca parafrazą pierwszego wersetu Ewangelii św. Jana formuła „twórcze słowo w pierwotnym chaosie" posłużyła uwzniośleniu dzieła. W ujęciu Drinowa potęga słowa Paisija wyprowadza kosmos z chaosu, który przed objawieniem się słowa był piekłem, a do jego mroków odsyłają zaczerpnięte z *Boskiej Komedii* Dantego słowa „porzućcie wszelką nadzieję". W piekle dezintegracji etnosu głos Paisija ustanawia porządek, a wraz z nim nowe centrum aksjologiczne – naród. Dokonana przez Drinowa deifikacja głosu Paisija stanowi element tej samej idolatrii, która w XIX wieku nakazuje oddawać nieomal sakralną cześć historii narodu, rozumianej jako samorodne źródło uprawnień do istnienia na arenie politycznej, spoiwo wspólnoty i wreszcie – przepustka do klubu cywilizowanych narodów historycznych. Od tej pory narracja ta towarzyszyła rozwojowi historiografii i literatury bułgarskiej, począwszy od pierwszej akademickiej historii Bułgarii, która wyszła spod pióra Czecha – współtwórcy wielu bułgarskich nowoczesnych instytucji naukowych i ministra oświaty w Księstwie Bułgarii (1881–1882) Konstantina Jirečka (1854–1918). Rozprawa *Dějiny národa Bulharského* (1876), najpierw za pośrednictwem przekładu rosyjskiego (*История болгар*, 1878), a następnie licznych wydań bułgarskich (*История на българите* 1886, 1888, 1929), stała się w kolejnych dziesięcioleciach źródłem inspiracji dla autorów podręczników szkolnych, w tym dla Stefana S. Bobczewa (1853–1940), którego kompendia dla dzieci cieszyły się aż do pierwszej wojny światowej największym uznaniem. Jireček usankcjonował pozytywną ocenę Paisija Chilendarskiego. W latach 80. XIX wieku koryfeusz literatury bułgarskiej Iwan Wazow (1850–1921) uhonorował go, zamieszczając odę na jego cześć (*Паисий*) w tomiku wierszy *Поля и гори* (1884) jako nieodłączną część cyklu *Епопея на забравените*. Wazow wystylizował Paisija na mędrca, który oferuje narodowi bułgarskiemu podstawę jego świadomościowego bytu – historię. Myśl tę podejmowali też uczeni nadający kierunek badaniom nad bułgarskim odrodzeniem narodowym, np. Iwan Szyszmanow (1862–1928), filolog i folklorysta, swego czasu doktorant Wilhelma Wundta, współzałożyciel pierwszej bułgarskiej uczelni wyższej (od 1888 roku Uniwersytet Sofijski), inicjator i redaktor periodyku naukowego „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина", 1889–1902), w rozprawach *Паисий и Русо* (1890), *Паисий и неговата епоха* (1914), *Западноевропейското и българското възраждане* (1928), czy też profesor Aleksander Teodorow-Bałan (1859–1959), absolwent Uniwersytetu Karola w Pradze, pierwszy rektor Uniwersytetu Sofijskiego, członek masonerii (*Паисий Хилендарски. История славяноболгарская 1762*, 1898). Uczonym, który w okresie międzywojennym dopełnił procesu kanonizacji Paisija jako ojca nowej historiografii i nowej epoki, był powiązany z Polską historyk literatury Bojan Penew (1882–1927). W programowym artykule z 1918 roku *Паисий Хилендарски*, włączonym później do czterotomowej historii nowej literatury bułgarskiej (*История на новата*

българска литература, 1930–1936), Penew prezentował chilendarskiego mnicha jako uosobienie najgłębszych tendencji ideowych epoki i moderatora wielkiego przewrotu w świadomości zbiorowej Bułgarów, który w swoim dziele sformułował program rozwoju narodu na następne stulecia. Ukształtowany w ten sposób mitolegem ulegał dalszym przekształceniom w kolejnych epokach; nacjonaliści okresu międzywojennego umieszczali Paisija na swoich sztandarach, marksiści czynili zeń ideowego praojca rewolucji francuskiej i postępowych ruchów emancypacyjnych w Europie. W każdym z wariantów nowoczesna i zsekularyzowana historiografia sakralizowała *Słowianobułgarską historię*, a w 1962 Bułgarska Cerkiew Prawosławna przypieczętowała tę świecką tendencję, kanonizując samego autora. Dopiero przełom 1989 roku przyniósł próby nowych odczytań roli Paisija Chilendarskiego. W 1996 roku w artykule *Паисий – не конструктор, а конструкт на Възраждането* Władimir Trendafiłow (ur. 1955) w duchu postmodernistycznego konstruktywizmu odsłonił meandry powstawania mitu Paisija Chilendarskiego i jego historii. Z kolei historyk kultury Aleksander Kiosew (1953), przywołując problem genealogii bułgarskiego odrodzenia, nie odrzucił tezy o fundatorskim dla epoki →„bułgarskiego odrodzenia narodowego" charakterze dzieła Paisija, dokonał natomiast istotnego przesunięcia aksjologicznego i w duchu psychoanalitycznej hermeneutyki podejrzeń przypisał historii mnicha nie (jak dotąd głoszono) pozytywny, lecz negatywny wpływ na mentalność Bułgarów. W karcącym rodaków za nieznajomość historii geście Paisija Kiosew dostrzegł genezę procesu samokolonizacji, do jakiego (zdaniem badacza) doszło na gruncie bułgarskim z powodu opartego na kompleksie niższości przeżywania ich miejsca na drodze do cywilizacyjnego postępu (→ postęp). Kiosew pominął jednak fakt, iż (niezależnie od tego, co pisano o Paisiju później) nawołujący do poznawania ojczystej historii mnich każde naśladownictwo obcych wzorów uważał za prowadzące Bułgarów do zatracenia, a negatywność została ustanowiona w późniejszym procesie palimpsestowego nadpisywania znaczeń. Bez względu na kształt poszukiwań kolejnych generacji historyków gest Drinowa zadecydował o tym, że na jego interpretacji dzieła Paisija oparła się nowoczesna bułgarska tradycja myślenia o historii (→ tradycja – Bułgaria) jako gwarantce godnościowego projektu narodu, który wznosi się na kilku filarach: wzniosłej historii państwa, prawosławiu (→ konfesje), prostym ludzie ewangelijnych „oraczy" (→ naród – Bułgaria) i na oświeceniowym kulcie wiedzy (→ kształcenie – Bułgaria , → edukacja – Bułgaria, → oświecenie – Bułgaria) domagającym się ciągłej ideowej i sprawnościowej mobilności (→ doganianie). Niezależnie od meandrów ideologicznych ten sposób rozumowania dostarczył Bułgarom pewnych ram pojęciowych, wygenerował lub utrwalił rangę tematów węzłowych, które powracają w praktykach badawczych kolejnych pokoleń badaczy i interpretatorów.

I tak do potocznej wiedzy Bułgarów oprócz afirmacji średniowiecznej państwowości przenikało związane z tym rozważanie na temat zasięgu narodowego terytorium (z najdłużej niepokojącym problemem – Macedonią) i teorie

etnogenezy. W analizowanym tu „czasie siodła", czyli na przełomie wieków XVIII i XIX oraz w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku, konkurowało ze sobą kilka koncepcji, i tendencja ta przetrwała do współczesności (→ naród – Bułgaria, → bułgarska psychologia narodowa, → tradycja – Bułgaria). Każdy z projektów genealogicznych z czasem znajdował dopełnienie w postaci podyktowanych modą lub/i ideologią wariacji na temat charakteru narodowego, duchowości, religijności, predyspozycji do sztuki walki lub sztuk pięknych, do pracy na roli lub wojny itp. Jedną z najbardziej popularnych na przełomie XVIII i XIX wieku była teoria tatarsko-mongolska, rozwijana przez znanych ówcześnie historyków: Augusta Ludwiga von Schlözera (1735–1809), Johanna Christiana von Engela (1770–1814), Johanna Thunmanna (1746–1778). Spośród autorów bułgarskich podtrzymywał ją Gawrił Krystewicz (1813–1898) (→ konserwatyzm – Bułgaria) w swojej książce *История българска. Том 1* (1869). Lata 20. XIX wieku za sprawą Małorusina Jurija Wenelina (1802–1839) i jego dziełka *Древние и нынешние болгары в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам. Историко-критические изыскания* (1829) przyniosły ożywienie teorii słowiańskiej. Miała ona zaplecze w postaci krążącej wówczas w rękopiśmiennych odpisach historii Paisija, ale szczególną popularność i funkcjonalność zyskała od końca lat 40. XIX wieku w dyskusjach nad językiem bułgarskim i sporach na temat praw Bułgarów do dziedzictwa cyrylometodejskiego (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie).

Inaczej rozumiane starożytności bułgarskie afirmował Georgi S. Rakowski (1821–1867), który rozwijał teorię autochtoniczności Bułgarów (wcześniej reprezentowaną przez mnicha Spiridiona i po części przez Paisija) i postrzegał ich jako najstarszych w Europie Indoeuropejczyków (artykuł *Историческо право народов и Европейска Турция*, 1860; *Значението на историята* – przedmowa do książki *Кратки разсъждения върху тъмния и лъжовния начала, на които е основана стара повестност всех европейских народов*, 1860), traktując substrat słowiański i tracki jako tożsame. Tacy uczeni, jak Johann Kaspar Zeuss (1806–1856) czy Pavol Jozef Šafárik (1795–1861), a w ślad za nimi wspomniani tu Konstantin Jireček i Marin Drinow w artykułach i omówieniach *Поглед върху произхождението на българския народ и началото на българската история* (1869), *Хуни ли сме? По повод на История блъгарска, съчинена от Гавриила Кръстьовича*, *ч. I, Цариград 1869* („Периодическо списание на Българското книжовно дружество", г. I, кн. 5–6, 1872) bronili ugrofińskiej teorii pochodzenia Prabułgarów. Na przełomie XIX i XX wieku popularność zyskała teoria huńska Stevena Runcimana oraz historyków bułgarskich Petyra Mutafczijewa (1883–1943) i Wasyla Złatarskiego (1866–1935), z czasem coraz mocnej wypierana przez teorię turańską (np. Iwan Szyszmanow w studium *Критически преглед на въпроса за произхода на прабългарите от езиково гледище и етимологиите на името „българин"*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина", кн. XVI–XVII, 1900), w okresie międzywojennym forsowaną przez węgierskiego badacza

Gazę Fehera, a podjętą m.in. przez Weselina Beszewliewa (1900–1992), Wasiła Giuzelewa (ur. 1936) i Dimitra Angełowa (1917–1996).

Najmłodsza z teorii, sformułowana przez mało wiarygodnych ze względu na swe ideologiczne uwikłania radzieckich uczonych, historyka Nikołaja Dierżawina (1877–1953) i językoznawcę Nikołaja Marra (1865–1934), głosiła irańskie, a więc indoeuropejskie pochodzenie Protobułgarów. Współcześnie w myśli bułgarskich postkomunistycznych historyków o orientacji narodowej, np. Bożydara Dymitrowa (1945-2018), Petyra Dobrewa (ur. 1943), ewoluuje ona ku teorii aryjskiej. Trzecim podmiotem swojego patrylineażu, oprócz protobułgarskiego i słowiańskiego, historycy bułgarscy uczynili Traków, co stanowi spóźnioną, bo już XX-wieczną odpowiedź na grecką Megali ideę z jej aneksją dziedzictwa antycznego. Szczególnie intensywny okres rozwoju badań nad kulturą tracką ziem bułgarskich przypada na ostatnie trzy dekady XX wieku i pozostaje w związku z powołaniem Instytutu Trakologii przy Bułgarskiej Akademii Nauk z liderami w osobach profesorów Aleksandra Foła (1933–2006) i Iwana Marazowa (ur. 1942).

Silny nurt genealogiczny w bułgarskiej tradycji historiografii narodowej podporządkowany był funkcji perswazyjnej. Dowodzenie takiego czy innego rodowodu (w tym heterogenicznego), oparte na argumentach aspirujących (zasadnie lub nie) do miana naukowych, od czasów Wenelina służyło takiemu pozycjonowaniu miejsca Bułgarów wśród innych narodów świata, które mogłoby się stać dla nich samych zarówno źródłem prestiżu, jak i głębszego, pełnego wzniosłości samorozumienia. Wieloźródłowa genealogia narodu pozostawała w ścisłej korelacji z doborem tematów węzłowych (Protobułgarzy, dziedzictwo trackie, → bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie, tradycje państwowości, → bogomilstwo), formami monumentalizacji średniowiecznej historii i kultury (→ kultura – Bułgaria), mitotwórstwem na temat (nie)bohaterskiego upadku państwa (1396) i wreszcie – w odniesieniu do historii XIX wieku – uwzniośleniem epoki odrodzenia narodowego i tradycji powstań antyosmańskich (→ powstanie kwietniowe, → bułgarskie odrodzenie narodowe).

Wymienione tu tematy węzłowe z reguły wcześniej budziły zainteresowanie badaczy obcych, np. Protobułgarzy – braci Karela (1859–1944) i Hermenegilda Škorpilów (1858–1923), dziedzictwo cyrylometodejskie – Rosjan, Czechów i Serbów, bogomilstwo – amerykańskich misjonarzy prostestanckich i chorwackiego badacza Franjo Račkiego (1828–1894).

Rozwój metarefleksji bułgarskich historiografów, nieomal równocześnie adaptujących do celów badawczych zróżnicowane metafory fundamentalne, prowadził do koegzystencji wielu sposobów myślenia o historii, dla których w wielu wypadkach wspólnym mianownikiem było pragnienie uchwycenia uniwersalnych praw rozwoju historycznego w ich ścisłej więzi z antykwaryczną wiedzą lokalną. Niezależnie od tego, czy nawiązywali oni do historiografii Leopolda von Ranke (1795–1886), materializmu historycznego Marksa, czy przyciągały ich uwagę odkrycia geologów, np. aktualizmu Charlesa Lyella (1797–1875) albo biologii ewolucyjnej Ernsta Haeckela (1834–1919), w większości

pozostawali dziedzicami myśli heglowskiej, przyjmowali jako pewnik istnienie jednej uniwersalnej historii i wzorcową unilinearność historii Zachodu; traktowali ją jako punkt odniesienia w bułgarskich narracjach historycznych. Prowadziło to albo do eksplikacji bułgarskiego zapóźnienia (→ postęp – Bułgaria, → doganianie), albo do samoafirmacji kultury bułgarskiej jako promieniującego na zachód i wschód źródła idei niosących postęp (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie, → bogomilstwo). Dążenie do takiej ekspozycji zjawisk z przeszłości, które miały na celu uwznioślenie narodu, rodziło wiele paradoksów, co ilustruje na przykład konflikt między megalomańską/heroiczną wizją wielkości a wiktymizacją dziejów obejmującą pięć wieków panowania osmańskiego, czego metonimią stała się za sprawą amerykańskiego dziennikarza Januariusa MacGahana (1844 –1878) tzw. rzeź w Bataku (1876).

Modernistyczny pisarz Penczo Sławejkow (1866–1912) radził sobie z tego typu aporiami w duchu nietzscheańskim, głosząc prymat archaicznego, wiecznego ducha ludu/narodu (→ naród – Bułgaria) nad tym, co miałkie, banalne i w sensie historycznym zmienne (*Българската народна песен*, 1904). Na przełomie wieków ujawnił się jako aktywny uczestnik życia społecznego twórca Białego Bractwa Petyr Dynow (1864–1944), który z kolei w duchu teozoficznego eklektyzmu stworzył własną ezoteryczną wizję bułgarskiej historii (→ dynowizm); ziemia bułgarska i jej lud zostali powołani do roli merkurian duchowego → postępu, którego celem jest powstanie szóstej ludzkiej rasy. Choć nie sposób tej narracji włączyć do nurtu naukowego, wywarła niemały wpływ na część inteligencji bułgarskiej, co w XXI wieku zostało spożytkowane w historycznych powieściach Stefana Canewa (ur. 1936).

W okresie międzywojennym pietystyczny stosunek do średniowiecza, folkloru i odrodzenia narodowego wyznaczał obszary eksploracji historyków i filozofów historii, należących do tzw. projektu prawicowego, który w historiografii bułgarskiej zyskał miano „nieurzeczywistnionego" (Iwan Elenkow, ur. 1956, w książce *Родно и дясно. Принос към историята на несбъднатия „десен проект" в България от времето между двете световни войни*, 1998). Jeśli za decydujące kryterium uznać wątłość perspektywy indywidualistycznej w podejściu do historii (→ konserwatyzm – Bułgaria), z tezą Elenkowa można się zgodzić. Od końca lat 20. do pierwszej połowy lat 40. XX wieku przykładem doniosłego sporu na ten temat była dysputa między dwoma wychowankami niemieckich uniwersytetów: zwolennikiem materializmu historycznego spod znaku Rehmkego Dimitrem Michałczewem (1880–1967) (→ *ремкеанство*) a zainspirowanym neoheglizmem m.in. Richarda Kronera (1884–1974) i nietzscheanizmem – Janko Janewem (1900–1945), którego najważniejsze, publikowane po niemiecku dzieła (*Der Mythos auf dem Balkan*, 1936; *Sudosteuropa und der deutsche Geist*, 1938; *Demonie des Jahrhunderts*, 1939) nie zostały na gruncie bułgarskim zaadaptowane. Oskarżony z czasem o faszyzm (→ bułgarski faszyzm) Janko Janew doszukiwał się w dziejach aspektów indywidualistycznych (*Героичният човек*, 1934) i irracjonalnych (*Върху ирационалното в историята. Опит върху проблемата за историята с оглед към логиката*

на Хегел, 1928); reprezentował perspektywę historiozoficzną, teleologiczną. Z kolei Michałczewa interesowały społeczne uwarunkowania procesów dziejowych, postulował konieczność odkrywania ogólnych prawidłowości historycznych (*История наука ли е?*, 1905; *Две думи за предмета на историята като наука*, 1943; *Социальная действительность как исходная точка и предмет исторической науки*, 1925; *Критичен анализ за: Янко Янев, „Върху ирационалното в историята. Опит върху проблемата за историята с оглед към логиката на Хегел"*, 1929), co w pewnych granicach zbliżało go do starej daty pozytywistów spod znaku Henry'ego Thomasa Buckle'a (*History of Civilization in England*, 1857–1861), a nawet (wbrew formalnym deklaracjom) do marksistów. Tych ostatnich reprezentował od końca lat 90. XIX wieku m.in. Dimitr Błagojew (1856–1924), autor dzieła *Що е социализъм и има ли той почва у нас?* (1891), w którym cały rozdział *Законът на историческото развитие на човечеството* poświęcił marksistowskiej wykładni historii. Do tego samego grona należał w tym czasie m.in. Krystio Rakowski (1873–1941), absolwent francuskich, niemieckich i szwajcarskich uczelni, autor rozprawy *Исторически материализъм* (1898) i rosyjski Żyd (z wykształcenia – podobnie jak Rakowski – lekarz) Danaił Pasmanik (1869–1930), który, zanim ostatecznie osiadł we Francji, mieszkał w Bułgarii, gdzie opublikował wiele artykułów na temat historiografii, m.in. *Главните направления в историята като наука и една нова историческа теория* (1894). Z tego rodzaju myślą w szczególny sposób korespondowały poglądy Iwana Giuzelewa (1844–1916), wychowanka rosyjskich uczelni, a zarazem zwolennika angielskiego empiryzmu – zwłaszcza filozofii George'a Berkeleya (1685–1753) i obiektywizmu Buckle'a – który w rozprawach historycznych doszukiwał się związków między obiektywnymi warunkami geograficznymi i klimatycznymi a kierunkiem rozwoju danych obszarów i zamieszkującej je ludności (np. *Значението на Балкана за историческото развитие на България*, 1900).

Zanim marksizm urósł w Bułgarii do rangi jedynej politycznie właściwej wykładni historii, okres międzywojenny przyniósł wiele różnorodnych konceptualizacji dziejów bułgarskich, których wspólną cechą był filozoficzny idealizm i esencjalizm. Idee tu wypracowywane przenikały do wiedzy potocznej Bułgarów za pośrednictwem prasy, podręczników szkolnych oraz serii powieści historycznych dla młodzieży Библиотека историческа летопис (Biblioteka Historyczna). Mistyczne geokulturowe metafory Petyra Mutafczijewa (1883–1943) w esejach: *Към философията на българската история* (1929), *Поп Богомил и свети Иван Рилски* (1934), *Балканът в нашата история* (1936), neopogańskie wizje narodowej przeszłości Najdena Szejtanowa (1890–1970) (*Великобългарският светоглед,* 1941), psychohistoria Spiridona Kazandżijewa (1882–1951) zafascynowanego psychologią Wundta (*Военна психология. Психология на боеца*, 1943), poszukiwania istoty ducha narodowego przez wspomnianego tu Janko Janewa (*Духът на нацията*, 1933; *Философията на Родината*, 1934) składały się na mistyczną wizję

historii jako sfery działania osadzonego w konkretnej przestrzeni wiecznego ducha narodu. Wszyscy ci filozofowie historii przeszli przez niemieckie i szwajcarskie uniwersytety, doświadczając fascynacji niemieckim idealizmem. Wpływy te docierały też z innej strony. Nurt neoheglowski reprezentował na gruncie bułgarskim i macedońskim Piotr Bicilli (1879–1953), przybyły tu z Rosji emigrant, który m.in. w dziele *Очерки по теории исторической науки* (1925) dał wyraz swoim przekonaniom o celowościowym rozwoju historii. W omawianych tu nurtach refleksja metahistoryczna splatała się z reinterpretacją wspomnianych wcześniej węzłów tematycznych, wzbogacaną o nowe ujęcia, m.in. w języku psychologii narodowej. Nauki historyczne inspirowały pisarzy, którzy przedstawiali ich dorobek w wersji zbeletryzowanej, z reguły szukając w przeszłości przesłanek do rozumienia teraźniejszości i argumentów na rzecz uwiarygodnienia wizji przyszłościowej, np. w gloryfikujących przeszłość narodu powieściach Fani Popowej-Mutafowej (1902–1977) czy w powieściach Ludmiła Stojanowa (1886–1973), który w obrazach dawnych chłopskich buntowników antycypował przyszłą rewolucję.

Po 9 września 1944 roku wszystkie narracje historyczne, z wyjątkiem zgodnych z historiografią marksistowską, zostały przez aparat państwowy odrzucone jako „faszystowskie", burżuazyjne i idealistyczne. Ich klasyfikacja opierała się na przesłankach ideologicznych, a w tym kontekście uprawianie historii po raz pierwszy w dziejach nowoczesnego państwa bułgarskiego okazało się obarczone osobistym ryzykiem. Czystki wśród historyków na Uniwersytecie Sofijskim, ich penalizacja, a nawet przypadki kary śmierci (został na nią skazany np. archeolog Bogdan Fiłow, 1883–1945), prowadzone były w sposób systemowy, czego dowodzi zbiór dokumentów w opracowaniu Wery Mutafczijewej, Weseły Cziczowskiej, Doczki Iliewej i in. *Съдът над историците. Българската историческа наука. Документи и дискусии 1944–1950* (1995).

Praktyki historyków bułgarskich okresu stalinowskiego, którzy zasilali szeregi bułgarskich marksistów, stanowiły odpowiedź na apel Georgi Dymitrowa z 1946 roku o przewartościowanie rodzimej historii w duchu marksistowskiej filozofii dziejów, co oznaczało nakładanie na kontekst bułgarski modelu marksistowsko-leninowskiego wraz z typowym dlań przerostem zainteresowania historią gospodarki i walką klas – m.in. Aleksander Burmow (1911–1965) i Żak Natan (1902–1974). Historiografia marksistowska dostosowywała antykwaryczną lokalność do własnych ideowych standardów i metafor fundamentalnych. I tak na przykład herezja bogomilska stawała się (w ujęciu np. Dimitra Angełowa, → bogomilstwo) pierwszym bułgarskim ruchem antyfeudalnym, źle zorganizowane powstanie kwietniowe 1876 roku – skierowaną przeciwko uciskowi ekonomicznemu rewolucją społeczną itd. Tendencja ta nie została porzucona aż do upadku Ludowej Republiki Bułgarii w 1989 roku.

Chociaż formalnie reżimowa historiografia międzywojnia została potępiona (→ bułgarski faszyzm), a dostęp do niej w bibliotekach w praktyce uniemożliwiano, poczynając od końca lat 60. XX wieku, kiedy Todor Żiwkow na wzór radziecki zaprogramował zwrot ku kulturowym wartościom rdzennym, doszło

do cichego przyzwolenia na jej limitowaną eksplorację, w konsekwencji zaś na rewitalizację przedwojennych tematów węzłowych w nurcie opracowań socjalistyczno-narodowych. Zwrot narodowy w historiografii bułgarskiej tego okresu oznaczał rehabilitację „duchowości" narodu, co przekładało się na zmianę hierarchii tematycznej tekstów przy jednoczesnym zwrocie ku esencjalizmowi, tak zdecydowanie wcześniej krytykowanemu (m.in. w 1946 roku przez Michaiła Dimitrowa w artykule *Учението на фашистите за нацията*). Na fali nowego zainteresowania bułgarskimi starożytnościami w 1972 roku przy Bułgarskiej Akademii Nauk utworzono Instytut Trakologii, przez kolejne dziesięciolecia kierowany przez Aleksandra Foła (1933–2006), co wywarło ogromny wpływ na działalność Ludmiły Żiwkowej (1942–1981) (→ bułgarski euroazjatyzm). Prowadzono badania nad bułgarskim charakterem narodowym, m.in. Marko Semow (1939–2007).

W latach 70. i 80. XX wieku szczególną pozycję w Ludowej Republice Bułgarii zdobył historyk, profesor Uniwersytetu Sofijskiego Nikołaj Genczew (1931–2000), który okrył się (dziś dyskusyjną) sławą nonkonformisty w sferze badań nad kulturą bułgarską okresu panowania osmańskiego (*Българската култура 15–19 век*, 1988) i tzw. odrodzenia narodowego (*Българско възраждане*, 1978) (→ bułgarskie odrodzenie narodowe). Swoista niezależność jego prac przejawiała się lekceważeniem interpretacji przeszłości w kategoriach walki klas; perspektywę marksistowską odrzucał na rzecz analizy ciągłości procesów kulturowych, z uwzględnieniem ich aspektu socjologicznego i problemów interakcji międzykulturowej. Tym samym nobilitował niedowartościowany w omawianym okresie przez bułgarskich historyków 5-wiekowy okres PAX OSMANA, jako kulturotwórczy i z perspektywy bułgarskiej owocny w sensie aksjologicznym (personifikacją owych wartości czynił np. Wasyla Lewskiego, → rewolucja – Bułgaria, zob. Iwajły Znepolskiego rozprawę *Как се променят нещата? От инциденти до голямото събитие*, 2016).

Z kolei kulminacja kultu dziedzictwa protobułgarskiego przypadła na początek lat 80., kiedy odbywały się uroczyste obchody 1300-lecia państwa bułgarskiego i mobilizacja do uczestnictwa w wielkich projektach naukowych, artystycznych, rekonstruktorskich objęła historyków, pisarzy – m.in. Anton Donczew (ur. 1930), twórców filmowych, malarzy, archeologów, architektów itp. Zalew rynku księgarskiego „kazionnymi" produktami artystycznymi (powieściami, dziełami filmowymi, teatralnymi) tego okresu wymagałby osobnego omówienia. Lata 80. XX wieku przyniosły innego rodzaju funkcjonalizację badań historycznych, które na zamówienie polityczne dostarczyć miały „naukowego" uzasadnienia słuszności przeprowadzonej na przełomie roku 1984 i 1985 przymusowej zmiany imion Turków na bułgarskie. Nie ustrzegła się przed tym nawet wielotomowa *История на България*, wydawana w latach 80. pod patronatem Bułgarskiej Akademii Nauk. Niemałe grono historyków okresu żiwkowowskiego kontynuuje przyjętą perspektywę badawczą w warunkach demokracji, m.in. historycy skupieni wokół towarzystwa TANGRA czy na przykład związani z sofijską uczelnią Университет по библиотекознание

и информационни технологии (Uniwersytet Bibiliotekoznawstwa i Technologii Informacyjnych).

Wyraźnie manifestowany dystans do marksistowskiej wersji ojczystej historii pojawił się dopiero po 1989 roku wraz z liberalizacją życia naukowego i literackiego. Na rynku księgarskim pojawiło się wówczas wiele pozycji źródłowych (pamiętników, książek, niedopuszczanych w okresie komunistycznym do obiegu prac naukowych), które miały pomóc w przewartościowaniu historii, w tym tej z najbliższej przeszłości. To ostatnie zapotrzebowanie społeczne przybrało instytucjonalną formę wraz z powołaniem w 2005 roku cieszącego się prestiżem i skupiającego wybitnych uczonych Instytutu Badań nad Bliską Przeszłością (Институт за изследване на близкото миналото) – ośrodka badawczego zorientowanego na wartości liberalne, którego założycielami byli: Iwajło Znepolski (ur. 1940), amerykański filantrop i dziennikarz pochodzenia bułgarskiego Dimi Panica (1930–2011) i Lenko Lenkow z fundacji Ameryka dla Bułgarii (Америка за България). Teksty naukowe powstające w tym kręgu (http://minaloto.bg/category/publications/our-books/) stopniowo zdobywają status zobiektywizowanej wiedzy historycznej na temat epoki komunizmu.

Na gruncie literatury pięknej rozliczenia z komunistyczną wizją historii narodowej przybrały m.in. formę narracji prześmiewczych, np. satyryczny poemat Stanisława Stratiewa (1941–2000) *Български модел* (1991) czy powieść historyczna *Възвишение* (2011) Milena Ruskowa (ur. 1966), lub narracji demonizujących, np. obraz dziejów jako wiecznego koła powtórzeń w kwadrologii Stefana Canewa (ur. 1936) *Български хроники* (t. 1–4, 2006–2009). Dawną, odziedziczoną po XIX wieku pozytywną wizję procesu historycznego jako ewolucji na drodze postępu zastąpiła wizja dziejów rozumianych nielinearnie, jako chaos i domena przypadku (*Възвишение* Ruskowa), lub – jak u Canewa – jako arena wciąż na nowo uobecniającego się wiecznego zła.

Równolegle, dzięki dokonaniom bułgarskich historyków, trwał proces akademickiej re-lektury rodzimej historiografii, która jednak nie przestała się obracać w kręgu wciąż tych samych wątków tematycznych. W pełnej miażdżącej ironii paranaukowej książce *Чудният свят на древните българи* (2011) Rumen Daskałow rozprawił się z nurtem genealogicznym w bułgarskiej historiografii. Nuda XX-wiecznych repetycji ustępuje dziś w dziełach wielu badaczy miejsca ożywczemu przypominaniu faktów z przeszłości, które w procesie konstytuowania kanonicznej wersji historii narodowej zostały wyparte jako niewygodne lub niefunkcjonalne. Szczególne miejsce we współczesnej historiografii bułgarskiej zajmują dzieła odsłaniające uwikłania retoryczne toczących się od początku XIX wieku sporów o historię, np. Rumena Daskałowa książki *Как се мисли Бъгарското възраждане* (2002) czy *Как се мисли Българското възраждане 10 години по-късно* (2013), Albeny Chranowej *Историография и литература за социалното конструиране на исторически понятия и Големи разкази в българската култура XIX–XX век* (т. 1–2, 2011). Odsłaniając nadmiar interpretacji w kanonicznych narracjach histo-

rycznych, badacze ci pokazują ich jedynie luźne związki z faktami. W miejsce dawnego teleologicznego porządku w ich rozprawach pojawia się obraz historii jako chaosu i historiografii jako przestrzeni sporu o zideologizowane konstrukty przeszłości.

Димитрова Н., *Идеи върху смисъла на историята – Димитър Михалчев срещу Янко Янев*, „Философски алтернативи" 2000, № 3–4, с. 83–87; Стаматов А. К., *Идеи за историята в българсрската културфилософска книжнина (1878–1948)*, София 2000; Стаматов А. К., Стойнев А. Б. (съст.), *Философията на историята в България (1878–1948)*, София 2002.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

HISTORIA
(Chorwacja)

W języku chorwackim dominującym terminem na określenie historii jest *povijest*, rzadziej natomiast stosuje się termin *historija*. Pierwszy z nich – etymologicznie wywodzący się od słowa *vijest* ('informacja', 'wiadomość') – bliższy jest zatem łacińskiemu pojęciu *res gestae* oznaczającemu dzieje, drugi zaś pojęciu *historia rerum gestarum*, stosowanemu do opisania relacji o przeszłości. Słowo *povijest* ma również swój derywat – o nieco archaicznym wydźwięku – *povjesnica*, który oznacza dzieje opisane (historiografia). W chorwackim języku pisanym funkcjonuje także pojęcie *dogodovština* na oznaczenie wydarzeń przeszłych (*res gestae*).

O pojawieniu się rozbudowanej refleksji historycznej na omawianym terenie można mówić od chwili ukazania się pracy *Królestwo Słowian* (*Il regno degli Slavi*, 1601) dubrownickiego kronikarza Mavro Orbiniego (?–1614). Dzieło to, choć przesycone mitologią i mające charakter pseudohistoryczny, głosiło chwałę Słowiańszczyzny (uznając dawnych Ilirów za Słowian), a tym samym znacząco wpłynęło na całą historiografię słowiańską (dość zauważyć, że stało się jedną z podstaw pierwszej syntezy bułgarskich dziejów *Słowianobułgarskiej historii* Paisija Chilendarskiego z 1762 roku). Dużo krytyczniej źródła traktował Ivan Lučić (1604–1679), który w pracy *De Regno Dalmatiae et Croatiae libri sex* wydanej w 1666 roku w Amsterdamie opisał chorwacką historię od czasów rzymskich do końca XV wieku w sposób uznawany za obiektywny i kompetentny, unikając apologetycznego charakteru przekazu na temat roli chorwackich władców narodowych. Jego praca – prezentująca niepublikowane dotąd źródła, ale także komentarz do nich będący rodzajem historycznej narracji – była przełomowa dla chorwackiej historiografii.

Istotny wkład w badania historyczne miał również północnochorwacki polihistor Pavao Ritter Vitezović (1652–1713), którego prace były rozprawami historyczno-politycznymi z ambicjami studiów źródłowych, prezentującymi historyczny rozwój tworów politycznych (*Croatia rediviva*, 1700; *Serbia Illustrata*, 1712; *Bosna captiva*, 1712). Od połowy wieku XVIII publikowano je we fragmentach, co przyczyniło się do ich popularności wśród przedstawicieli ruchu iliryjskiego i późniejszych ideologów oraz polityków z omawianego regionu. Vitezović dokonywał w nich syntezy dziejów słowiańskich z historią chorwacką, łącząc tradycję iliryjsko-słowiańską z dziejami Królestwa Dalmacji, Chorwacji i Slawonii. Ten barokowy erudyta marzyciel tworzył wizję Chorwacji ponadregionalnej, widząc dzieje swojego kraju w koncepcie integracyjnym (preiliryzm) i wielkochorwackim. Niepodważalne znaczenie – szczególnie w zakresie upowszechniania refleksji historycznej – miała praca *Razgovor ugodni naroda slovinskoga* (1756) Andriji Kačicia Miošicia (1704–1760), będąca popularną kompilacją dziejów Słowiańszczyzny, kroniką obejmującą czasy od pierwszego władcy Ilirii do czasów niemal współczesnych autorowi. Jako historiograf traktował on swoje źródła niekrytycznie, dzieło ma więc charakter anachroniczny, ale ponieważ preparował wizję historii dla szerszego ludowego odbiorcy (w związku z czym spotkał się z krytyką uczonej oświeceniowej publiczności), praca ta stała się w pierwszej połowie XIX wieku narodową klasyką. Choć wymienione teksty – notabene stanowiące rodzaj (nierzadko bezkrytycznych – oprócz dzieła Lučicia) historii powszechnych, a także próbę kompilacji źródeł bizantyńskich i łacińskich – powstały w wieku XVII i XVIII, można mówić o ich długim żywocie kulturowym.

Refleksja nad filozofią historii na ziemiach chorwackich trwała równolegle do rozwoju badań historycznych. Ich rozkwit miał silne podłoże polityczne i był rodzajem przeciwdziałania polityce węgierskiej, której celem było – zwłaszcza w pierwszej połowie XIX wieku – zniesienie autonomii „cywilnej" (poza Pograniczem Wojskowym) Chorwacji i Slawonii. Chętnie przy tym używano wówczas argumentu o historycznej przynależności ziem chorwackich do Węgier. W odpowiedzi na węgierski nacjonalizm w 1832, a następnie w 1836 roku chorwacki Sabor podjął decyzję o konieczności gromadzenia materiałów historycznych, które świadczyłyby o tym, że Chorwacja po wejściu do unii z Węgrami w 1102 roku zachowała państwowość w postaci autonomii municypalnej. Ostatecznie w 1847 roku zadania tego podjął się Ivan Kukuljević Sakcinski (1816–1889), dając podwaliny pod nowoczesną chorwacką historiografię. Był pierwszym badaczem, który nie zajmował się historią jako dziedziną literatury. Do czasu, kiedy powstały jego dzieła *Iura regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae* (1861–1862) i *Monumenta historica Slavorum meridionalium* (1868–1875), chorwacka szlachta musiała opierać swoje argumenty na pracy Josipa Kuševicia *De municipalibus iuribus et statutis regnorum Dalmatiae, Croatiae et Slavoniae* (1830). Jak wskazują tytuły przytoczonych prac, pierwsze materiały historiograficzne koncentrowały się przede wszystkim na wykazaniu ciągłości chorwackiej państwowości, co w pewnym sensie stało się fetyszem chorwackich

historyków aż do czasów współczesnych. Druga z przytoczonych prac Kukuljevicia – choć gromadzi głównie materiały źródłowe – zdradza jednak szerszą niż dotychczas perspektywę, nie ograniczając się tylko do dziejów własnego narodu, lecz przyjmując ogląd szerszy – południowosłowiański.

Czynnikiem wzmacniającym refleksję nad własną przeszłością był również proces integracji narodowej i regionalnej, zapoczątkowany na ziemiach chorwackich przez ruch iliryjski w latach 30. XIX wieku (→ iliryzm). Wśród ilirystów dominowała tendencja do przyjmowania szerokiej perspektywy historycznej, obejmującej nie tyle dzieje ziem chorwackich, ile ideę ciągłości historii słowiańskiego (iliryjskiego) ludu. To właśnie wtedy zakorzeniło się również przekonanie o dydaktycznym wymiarze historii (*historia magistra vitae*). Przedstawiciele chorwackiego odrodzenia narodowego przekonywali, że z historii można wyciągnąć wnioski, które ustrzegą przed popełnianiem błędów w polityce. Forsowali również stanowisko, że nie można działać na rzecz dobra własnego narodu, jeśli nie zna się jego historii. Dało to początek rozumieniu historii nie tylko jako instrumentu argumentacji politycznej, ale także jako „nauczycielki życia". Człowiek, który nie znał historii, był – w przekonaniu ilirystów – obcy ziemi i społeczeństwu, a nawet samemu sobie. Przyniosło to zasadniczą zmianę w sposobie uprawiania historii jako nauki. Nie wystarczał bowiem stosowany dotąd opis wydarzeń, który od tej chwili musiał zostać wzbogacony o analizę ich przyczyn i skutków. Illiryści zgadzali się, że historia to sekwencja pojedynczych, wzajemnie ze sobą powiązanych zdarzeń, a dziedzina ta rozumiana jako nauka musi je odkryć, opisać, wyjaśnić, aby służyły jako przykład współcześnie żyjącym. W różny sposób jednak definiowali siłę napędową tych wydarzeń. Kukuljević uważał, że są to wybitne jednostki i rodziny szlacheckie, dlatego historycy powinni zajmować się właśnie takimi postaciami. Z kolei Dimitrije Demeter (1811–1872) sprzeciwiał się takiej ekskluzywistycznej wizji historii i negowaniu roli ludu w jej tworzeniu – według niego historię tworzy naród jako całość. Był to zresztą pogląd charakterystyczny dla większości „budzicieli", którzy za cel swojej działalności politycznej stawiali integrację narodu w wymiarze wertykalnym. Działacze ruchu odrodzeniowego do 1848 roku wskazywali kluczową rolę historii w indywidualizacji i afirmacji chorwackości, zwłaszcza w kontekście południowosłowiańskim, ale nie udało im się stworzyć takiego dzieła. Historia zatem miała przede wszystkim charakter utylitarny, jej prymarne zadanie polegało na tym, że była orężem w walce o polityczną autonomię i motywowała jednostki do działania afirmującego Chorwatów jako nowoczesny naród. Trzecim istotnym motorem napędowym rozwoju chorwackiej historiografii były podjęte przez monarchię austro-węgierską po upadku rewolucji roku 1848 kroki w kierunku nacjonalizacji austriackiej historii (przy jednoczesnej marginalizacji historii ludów zamieszkujących tereny monarchii). W odpowiedzi na te działania rozpoczęto proces profesjonalizacji historii, założono Towarzystwo ds. Południowosłowiańskiej Historii i Archeologii (Društvo za jugoslavensku povjesnicu i starine), podjęto pierwsze czynności zmierzające do otwarcia katedry pomocniczych nauk

historii na Akademii Prawniczej (Pravoslovna akademija) w Zagrzebiu (ostatecznie katedrę historii utworzono dopiero w 1874 roku). Mimo ogłaszanych przez Macierz Ilirską (Matica ilirska) konkursów na pracę stanowiącą całkowity przegląd dziejów chorwackich, dzieło takie nie powstało, głównie z powodu braku odpowiednich kompetencji ówczesnych historyków. Z opisu konkursu jasno wynikało, że historia ta powinna być napisana tak, by mogła być „przywódcą i nauczycielem" (*vođa i učitelj*) dla narodu chorwackiego. Od autora oczekiwano także szerokiego spojrzenia na przeszłość, obejmującego wymiar materialny i duchowy, a nie tylko polityczny.

Przyczyny braku możliwości napisania takiego dzieła wyjaśniał młody wówczas Franjo Rački (1828–1894) – później duchowny, ideolog jugoslawizmu i działacz narodowy – niedostatkiem źródeł. Rački, zdobywszy wykształcenie w Rzymie, pozostawał pod wpływem historiografii kształtowanej w duchu niemieckiego idealizmu. W myśl tej koncepcji fenomeny historyczne badano w procesie zmian w czasie. Miało to również wpływ na poszerzanie zakresu materiałów źródłowych i stosunek do nich badacza, postulowano bowiem nie tyle publikowanie wszelkich możliwych źródeł, ile raczej model erudycyjno-krytyczny, a więc ostrożne i wątpiące podejście oraz weryfikację podawanych informacji. W tym względzie Rački pozostawał pod wpływem pracującego w Wiedniu mediewisty Theodora von Sickela, a także autorów, których prace śledził w pierwszym czasopiśmie historycznym „Historische Zeitschrift". Jako badacz Rački był zwolennikiem podejścia genetycznego, ukierunkowanego na analizę przyczyn i skutków wydarzeń z przeszłości. Uważał, że historia nie może być kroniką wojen i wydarzeń politycznych, a dziejopisarz musi zajmować się również aspektami kulturalnymi.

Historię rozumianą jako *res gestae* Rački postrzegał jako rzeczywistość tworzoną przez zbiorowość poddawaną ciągłym zmianom (inspirowany poglądami Michaiła Pogodina – notabene członka honorowego Jugosłowiańskiej Akademii Nauk i Sztuk, z drugiej zaś strony dziełem *История России с древнейших времён* Siergieja Sołowjowa). Historia była w jego rozumieniu wypadkową ludzkiej działalności dyktowanej wolną wolą, ale również – jako że był duchownym – widział w niej wyraz woli Opatrzności. Twierdził, że między Absolutem a człowiekiem istnieje nierozerwalna więź, którą potwierdza historia i którą uświadamia sobie człowiek. Historia była więc dla Račkiego również sposobem poznania woli Bożej jako ukierunkowującej historyczny ruch. Z drugiej strony, zafascynowany Ivanem Lučiciem, XVII-wiecznym chorwackim historykiem i prekursorem krytycznej historiografii w duchu szkoły Henriego Bolanda, Rački podkreślał, że dziejami rządzi zasada ciągłości i stopniowego rozwoju, a każdy postęp ufundowany jest na wcześniejszych wydarzeniach, które wpływają na wydarzenia następujące po nich. Poglądy te sytuowały Račkiego w obrębie liberalnego katolicyzmu. W przeciwieństwie do przedstawicieli tradycyjnej historiografii niemieckiej duchowny uważał, że przedmiotem badań historycznych nie mogą być jedynie dzieła wybitnych jednostek. Pod wpływem Herderowskiej koncepcji narodów i ich historycznej roli twierdził, że

proces historyczny jest wypadkową działań indywidualności i ludu (narodu). Takie rozumienie historii miało również wymiar praktyczny, ponieważ jej celem stawała się praca na rzecz teraźniejszości, o czym świadczyły podejmowane przez niego tematy, zwykle dotyczące momentów dziejowych, w których dochodziło do zjednoczenia ziem południowosłowiańskich (np. *Borba Južnih Slavena za državnu neodvisnost u XI vieku*, 1873). Celem uprawianej przez Račkiego historii było zatem przede wszystkim wpływanie na świadomość narodową (ta ostatnia zaś – zgodnie z koncepcją rosyjskiego historyka Michaiła Pogodina, którego chorwacki duchowny czytał – jest warunkiem odgrywania jakiejkolwiek roli historycznej) oraz próba odkrycia przyczyny niewielkiej siły państwotwórczej na ziemiach chorwackich i wśród narodów południowosłowiańskich, a także wyciągnięcie z tego wniosków dla aktualnej sytuacji (*Odlomci iz državnoga prava hrvatskoga za narodne dynastie*, 1861). Rački był więc pierwszym historykiem idei, który w badaniach koncentrował się na tzw. duchu narodu i idei państwa chorwackiego. Uważał, że historia – inaczej niż w ujęciu jego ideologicznych oponentów, prawaszy (jak choćby Eugena Kvaternika) – powinna nie tyle służyć aktualnej polityce czy pełnić funkcję retoryczną, ile objaśniać ją i wspierać jej rozwój.

Pierwsza synteza dziejów chorwackich *Poviest hrvatska* powstała dopiero w latach 1879–1882 i wyszła spod pióra Tadii Smičiklasa (1843–1914). W swojej pracy historyk ten próbował uchwycić sens chorwackich dziejów, który widział przede wszystkim w nieustannej walce Chorwatów z narodami zagrażającymi jego istnieniu. Smičiklas akcentował, że narodowi chorwackiemu, mimo że był słaby i ciągle narażony na ataki z zewnątrz, udało się przetrwać, zachowując państwowość i kulturę.

Na przeciwległym biegunie rozumienia idei historii pozostawał Natko Nodilo (1834–1912), z wykształcenia teolog i historyk, jeden z przywódców ruchu ludowego/narodowego w Dalmacji (Narodna stranka). Jego koncepcja bazowała na krytyce pozytywistycznego podejścia do historii jako nauki, a także na krytyce niemieckiej szkoły historyzmu. Nodilo podkreślał, że historią nie rządzą żadne „teorematy" czy prawa, które manifestowałyby się w historycznej rzeczywistości. Negował pozytywistyczną koncepcję wyrastającą z przekonania, że dziejami rządzą te same prawa co przyrodą. Uważał, że uznanie tych praw za niezmienne przyczynia się do dehumanizacji historii. Sprzeciwiał się także myśleniu, że raz ustanowione prawa procesów historycznych mogą stanowić podstawę przewidywania przyszłości.

Dalmatyński historyk odrzucał sposób myślenia Herdera i Hegla o biegu historii jako stałym postępie. Przekonywał, że historyczna rzeczywistość wskazuje na coś zupełnie przeciwnego, to znaczy, że „ten nieustannie zachwalany postęp historyczny nie istnieje". Nie przyjmował idei Herdera, iż ani człowiek, ani naród, ani rodzaj ludzki nie mogą uniknąć tego, co przeznaczyła im Opatrzność. Wątpił w zasadność teologicznego wyjaśniania procesów historycznych, sądząc że nie można naukowo dowieść udziału Opatrzności w dziejach. Reprezentował również egalitarystyczny światopogląd w kwestii podmiotu

historii. Jego zdaniem wszystkie warstwy społeczeństwa, nie tylko wybitne jednostki, wpływają na kształtowanie dziejów. Nodilo wyrażał przekonanie, że historia jako nauka nie powinna zajmować się tylko najważniejszymi wydarzeniami politycznymi, ale interesować się „jękami w chatach (…) tak samo jak wesołymi śpiewami w pałacach, pracą, która zabija w zadymionych fabrykach, tak jak spokojnym życiem w mieszczańskich domach" (N. Nodilo, *Nastupni govor*, 1874 – mowa wygłoszona z okazji objęcia stanowiska na Uniwersytecie w Zagrzebiu).

Choć cześć poglądów Nodila jest zbieżna z poglądami historyka Vjekoslava Klaicia (1849–1929), zwłaszcza krytyka przekonania o możliwości rozszerzenia praw natury na prawa historyczne, to w ich koncepcji znaleźć można również zasadnicze różnice. Klaić, dla którego inspirację badawczą stanowił – wywodzący się ze szkoły Leopolda von Ranke – niemiecki historyk Ernst Bernehim (z jego pracą *Lehrbuch der historischen Methode*, 1889 zapoznał się na Uniwersytecie w Zagrzebiu, gdzie najpierw pracował jako wykładowca, a potem był rektorem), podzielał po części przekonanie, że historia to rozwój w czasie. W jego opinii nie jest to jednak zawsze ruch rosnący, ale również opadający. Klaić był zwolennikiem genetycznego opisu dziejów, zgodnie z którym zadaniem badacza jest śledzenie ich dróg rozwoju, ale także przyczyn opisywanych zmian. Sprzeciwiał się również generalizacji i uniwersalizacji praw rządzących historią, uważał natomiast, że badacze dziejów powinni tropić szczegóły, szukając tego, co jednostkowe, indywidualne i niepowtarzalne. Taka perspektywa skutkowała uznaniem jednostki za podmiot historii, choć Klaić nie negował roli zbiorowości. Różnił się w tym względzie od przedstawicieli historiografii rozwijanej pod wpływem idealizmu niemieckiego, którzy jako podmiot procesów dziejowych wskazywali wybitne jednostki (M. Strecha, *O nastanku i razvoju moderne hrvatske historiografije u 19. stoljeću*, „Povijest u nastavi" 2005, br. 6). W chorwackiej historiografii zapisał się przede wszystkim dzięki monumentalnemu dziełu *Povijest Hrvata od najstarijih vremena pa do svršetka XIX. stoljeća* (1899–1920). Na poziomie deklaracji badacz ten był zwolennikiem poglądu, że państwo jako idea nie może być podstawowym tematem badań historycznych. Choć za szkołą niemiecką uznawał je za najdoskonalszą formę ludzkiej wspólnoty, zwracał uwagę na to, że istnieją inne obszary życia ludzkiego, które mogą zostać objęte badaniami historycznymi. W praktyce jednak zajmował się głównie próbą udowodnienia odwiecznej obecności Chorwatów na zamieszkiwanych terenach, co w ostry sposób krytykował później Miroslav Krleža.

Rolę nie do przecenienia w zakresie upowszechniania historii mieli także literaci, zwłaszcza August Šenoa (1838–1881) specjalizujący się w powieściach historycznych (*Zlatarovo zlato*, 1871; *Čuvaj se senjske ruke*, 1875; *Seljačka buna*, 1877; *Diogenes*, 1878), naśladujących model wypracowany przez szkockiego pisarza Waltera Scotta. Chorwacki prozaik wykorzystywał oryginalne źródła historyczne i autentyczne dokumenty, pokazując, w jaki sposób „wielka historia" wpływa na losy „małych ludzi". Historia w jego powieściach nie pełniła jedynie funkcji tła, ale była aktorem w prezentowanym świecie. Paralele

między przeszłością a teraźniejszością służyły mu do przedstawiania wybranych wydarzeń historycznych jako „nauki na przyszłość" i klucza do rozwiązania aktualnych problemów narodowych i społecznych, kształtowania postaw i wartości we współczesnym społeczeństwie. Ten rodzaj instrumentalizacji historii stał się następnie inspiracją dla innych pisarzy, np. Eugena Kumičicia (*Urota zrinsko-frankopanska*, 1893).

Refleksję nad ideą historii podejmował również przywoływany już Miroslav Krleža (1893–1981). Jego dzieła powstałe w latach 20. i 30. XX wieku są przesiąknięte ideą historii, o której pisał, że jest „bardziej nieredukowalną sekwencją niż rozsądną spójnością, rzadko kiedy całkowicie sensowna, nawet gdy jest całkowicie zrozumiała, a nazbyt często nacechowana »sprzecznymi i nieracjonalnymi ludzkimi wysiłkami«" (*Zapisi o historiji jeseni 1940*, „Forum" 1967, br. 3–4). W eseju na temat Juraja Križanicia *O patru dominikancu Jurju Križaniću* (1929) Krleža, który dotychczas jedyny sens widział w rewolucyjnym projekcie budowania nowej kosmopolitycznej cywilizacji i nowych relacji społecznych, rewiduje swoje myślenie, opisując chorwacką historię jako zbiór negatywnych i pozytywnych wydarzeń, inicjatyw i doświadczeń (a tylko niektóre z nich zasługują na włączenie w aktualne życie duchowe narodu). Jego myślenie o historii polegało zatem na tworzeniu na nowo swoistego kanonu historycznego, w którym przewartościowywał jego dotychczasowe elementy, a także naświetlał zupełnie nowe, często do tej pory pomijane wydarzenia i ich sensy. W perspektywie historiozoficznej Krleža opisuje historię jako zamieszanie (*metež*, *gungula* – np. *Balade Petrice Kerempuha*, 1936). Historiografia była zaś w jego opinii dowodem na to, że człowiek wciąż nie potrafi odnaleźć się w dziejowym, nierzadko krwawym zamieszaniu, ocenić go właściwie, nadać mu sensu. Pisarz widział historię jako śledzącą ludzkie słabości, przekupną i gotową kłamać, jeśli tylko nadarzy się okazja. Choć teoretycznie dopuszczał możliwość, że pełni ona funkcję *magistra vitae*, twierdził, iż Chorwaci niczego się z niej nie nauczyli. Przypominała mu więc raczej nierządnicę niż nauczycielkę (*Deset krvavih godina*, 1937). Negował jakąkolwiek możliwość poznania jej sedna (linii rozwojowej, sensu, celu, znaczenia), zaznaczając jednak, że nie ma jednej historii, a prawd historycznych jest wiele. Wyrażał przekonanie, że bez względu na to, czy jest to historia prawej czy lewej strony politycznej, sprowadza się do kroniki ludzkiego doświadczenia, „latopisu głupoty i podłości", a także genialnej walki o zwycięstwo moralności i mądrości. Wielokrotnie akcentował, że chorwacka mieszczańska narracja o kontinuum „chorwackości" jako zjawisku nadprzyrodzonym jest fałszywa, ponieważ konstruuje się ją przez przypisanie na przykład legendarnym postaciom epoki średniowiecza tendencji państwotwórczych. Twierdził, że historię Chorwacji należy wyzwolić od „wyizolowanych łacińsko-bizantyńskich drobnomieszczańskich schematów świadomości narodowej" (*Prolegomena za Enciklopediju Jugoslavije*, 1950), uważał je za szkodliwe i za uwsteczniające chorwacką, ale i serbską kulturę. Podstawą refleksji nad historią uczynił pojęcia *palanačka svijest* i *kampanilistička svijest/tradicija*, które opisywały drobnomieszczański stan zbiorowej świadomości

(*kampanil* oznacza dzwonnicę, zatem perspektywę myślenia wyznaczają granice miasta, z których zawsze musi być widoczna dzwonnica), myślenie konserwatywne, antyrewolucyjne, oparte na romantycznych hipotezach.

Dla zrozumienia chorwackiej historii i jej sensu używano różnorodnych określeń, najsilniej spośród nich utrwaliło się „tysiącletnia kalwaria" (→ križni put), ukute przez Julija Makanca (1904–1945). Ten filozof i polityk związany z Niezależnym Państwem Chorwackim (Nezavisna država Hrvatska, NDH), w którym pełnił funkcję ministra oświaty, a wcześniej, od 1942 roku, był odpowiedzialny za rozwój duchowy młodzieży ustaszowskiej, wyłożył swoje poglądy na filozofię historii w pracy *Uvod u filosofiju poviesti. 13 predavanja* (wyd. 1993). W latach 90. XX wieku Pavao Barišić zaryzykował (raczej nieudaną) próbę rehabilitacji refleksji filozoficznej Makanca, który w czasach titowskiej Jugosławii został ideologicznie zdyskwalifikowany ze względu na zaangażowanie w NDH. Makanec był jednym z pierwszych chorwackich filozofów podejmujących refleksję nad dziełem Oswalda Spenglera *Der Untergang des Abendlandes*. W artykule *Hegel i Nietzsche* (1937) stwierdził, że zarówno Hegel, jak i Spengler, którego Makanec uważał za epigona Nietzschego, zaproponowali najważniejsze koncepcje historiozoficzne, mimo że w opinii Makanca nawzajem się wykluczały (w myśl jednej „metafizyczny rdzeń świata" jest ślepy, bezsensowny, bez kierunku i tendencji; w myśl drugiej natomiast sensowny, przeniknięty wartościami i ukierunkowany). Hegel widział bowiem jako rdzeń świata – ducha, a sens historii w postępie świadomości wolności. Spengler tymczasem koncentrował się na mistycznej duszy, która rozwija swoje możliwości jako takie, ale bez określonego celu. Makanec dostrzegł jednak punkt wspólny historiozofii Hegla i Spenglera: organicystyczną koncepcję człowieka, będącego tylko fragmentem większego i bardziej wartościowego systemu. Chorwacki filozof podkreślał, że w tych historiozofiach nie daje się zastosować postulatu Kanta dotyczącego traktowania człowieka jako celu samego w sobie, a nie jedynie środka do osiągnięcia celu. Wytykał i Heglowi, i Spenglerowi brutalny stosunek do jednostki, której nie uważali za motor historii. W związku z tym Makanec podkreślał przede wszystkim potrzebę określenia funkcji człowieka w historii, stawiając tym samym filozofii historii kluczowe zadanie – znalezienie wyjścia z sytuacji, w której jednostka jest ofiarą.

Makanec szukał podobieństwa do filozofii historii w porównawczych badaniach nad wartościami. Założenie to opierał na przekonaniu, że u źródeł historii stoi kultura (→ kultura) (której fundamentem jest to, co religijne), zatem filozofia historii odzwierciedla, „jak pojedyncze wartości i struktury wartości odnoszą się do siebie, jak się wzajemnie przeciwstawiają i wzajemnie łagodzą". Zniszczenie kultury prowadzi do degradacji i upadku historycznej egzystencji człowieka. Między różnymi wartościami nie musi istnieć idealna harmonia i zgoda, ale jest niemal regułą, że istnieje między nimi napięcie, a nawet walka. To przekonanie stanowi podstawę tragicznego charakteru historii. Makanec uważał także, że historia jest jednocześnie przerażająca i wspaniała, w niej rodzą się wartości, których z „żabiej perspektywy" nie można w danym momencie

ująć ani zrozumieć. W jego rozważaniach słychać było również echo koncepcji Nikołaja Bierdiajewa, twierdził bowiem, że historia jest domeną przemijalności i że trzeba ją rozważać *sub specie aeternitatis*, dopiero wtedy odkryje przed człowiekiem swoją głębię i istotę (*Poviest i vječnost. Možemo se smiriti u uvjerenju, da sve mora imati svoj smisao*, „Spremnost" 1943, br. 62).

Makanec podawał jednocześnie w wątpliwość ideę postępu dziejów (→ postęp), jako przykład przywołując rewolucję październikową, która w jego przekonaniu przeczy logicznej linii rozwojowej dziejów. Postęp dziejowy uważał za projekcję liberalno-indywidualistycznego optymizmu w postrzeganiu czasu. Pisał, że jeśli postęp oznacza tylko wzbogacenie i poszerzenie zakresu kultury, wtedy amerykanizm w stosunku do hellenizmu będzie oczywiście postępem. Ale jeśli postęp to wspięcie się na wyższy poziom wartości bez względu na rozwój horyzontalny, wtedy Ameryka w stosunku do Aten oznaczać będzie upadek.

Zaraz po zakończeniu drugiej wojny światowej próbowano zrewidować dotychczasowe sposoby konceptualizacji idei historii. Dominującą koncepcją teoretyczną był marksistowski materializm historyczny, przyznający czynnikom ekonomicznym decydującą rolę w procesie kształtowania świadomości społecznej i wykluczający wpływ jakichkolwiek niematerialnych bytów na dzieje i losy ludzkości. Podkreślano więc, że dotychczasowe teorie, których wspólnym mianownikiem było przekonanie o istnieniu losu (*fatum*, *kismet*, *udes*), służyły burżuazji jako środek sprawowania władzy i pozostawiały człowieka bezradnym wobec siły wyższej sterującej procesami dziejowymi (M. Kostrenčić, *Historija i dijalektički materijalizam*, 1953). Teorie te korygowano poglądem, że rozwój społeczeństw określają obiektywne prawa, które nauka jest zdolna rozpoznać, a siłę napędową historii tworzy rozwój dóbr materialnych i kulturowych, będący jednocześnie celem egzystencji społeczeństw.

W związku z przyjęciem nowej perspektywy historykom postawiono konkretne zadania. Na gruncie chorwackim referuje je dokładnie Marko Kostrenčić, podkreślając uspójniającą siłę historii, zarówno w odniesieniu do jednostek, jak i narodów. Badacz zapewnia, że historia w nowej marksistowsko-leninowskiej perspektywie zajmuje miejsce centralne, choć postuluje jednocześnie pozbycie się obsesji historycznej, która prowadzi do zjawiska idealizacji przeszłości (przeszłość okala „idealistyczna mgła"). Zadaniem historyków jest więc znalezienie drogi pośredniej między całkowitą negacją historii i wynikającym z takiej postawy pesymizmem a „hipertrofią historyczną" i nadmierną drobiazgowością (M. Kostrenčić, *Zadaci naše historiografije*, 1960). W jego opinii historia powinna służyć teraźniejszości i przyszłości, a obowiązkiem jej badaczy jest poznanie biegu dziejów jako obiektywnego procesu rozwojowego, dla którego impulsem są dialektyczne antagonistyczne siły, a celem stały postęp. Kluczem do tego jest zasada dialektyczna – dynamiczna zasada walki istniejąca w społeczeństwie.

W związku z poszerzeniem się pola widzenia, które dotychczas celowo miała ograniczać burżuazja realizująca tym samym swoje własne interesy, podmiotem historii i jednocześnie jej obiektem miały się stać wszystkie grupy społeczne

pozostające do tej pory na marginesie refleksji. Był to z jednej strony postulat włączenia w optykę dziejów narodów niehistorycznych, dotychczas w niej pomijanych i marginalizowanych przez demonstrujące swą przewagę narody historyczne, z drugiej zaś możliwość zupełnie nowego podejścia – nie w kluczu narodowym, ale spojrzenia na historię ludzkości i opisanie jej zgodnie z hasłem *Manifestu komunistycznego* „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!". W świetle takich założeń za lokalne jugosłowiańskie problemy uznano nadmierne zainteresowanie Chorwatów odległą przeszłością – od momentu ich przybycia nad Adriatyk aż do roku 1102 – wynikające z przesadnego sentymentu i chęci podkreślenia własnej niezależności, a także instrumentalizację narracji o tych wydarzeniach przez przedstawicieli burżuazji w konflikcie chorwacko-węgierskim.

Na straży nowego sposobu postrzegania historii i jej uprawiania stać miały powołane do tego celu instytuty badawcze, głównie historyczne (Historijski institut w Zagrzebiu i identycznie nazwany w Dubrowniku, Jadranski institut, Staroslavenski institut czy Institut za nacionalnu arheologiju w Splicie), oraz istniejąca już katedra historii na Uniwersytecie w Zagrzebiu. Szczególna rola przypadła także placówce Institut za historiju radničkog pokreta Hrvatske, zajmującej się gromadzeniem materiałów dokumentujących historię i działania ruchu robotniczego oraz partii komunistycznej, jak również ich naukowym badaniem.

Metarefleksję na temat wpływu marksizmu na formułowanie idei historii po drugiej wojnie światowej w Chorwacji podjęto stosunkowo późno. Współczesna historyczka Magdalena Najbar-Agičić podkreśla, że w obszarze chorwackiej historiografii marksistowska koncepcja nie znalazła szerokiego zastosowania, choć odbiła się w planie tematycznym, terminologii i częściowo w sposobie interpretowania dziejów (*U skladu s marksizmom ili činjenicama: Hrvatska historiografija 1945–1960*, 2013). Tezę tę zweryfikował Branimir Janković (*Mijenjanje sebe same. Preobrazbe hrvatske historiografije kasnog socijalizma*, 2016), wskazując, że marksizm przyczynił się do zasadniczej transformacji sposobu uprawiania historii, wyrażającej się w zainteresowaniu aspektami społecznymi, recepcją dokonań francuskiej szkoły Annales, historyczną demografią, historią kobiet. Janković przywołuje w swej pracy przede wszystkim badania Mirjany Gross (1922–2012), nazywanej „pierwszą damą chorwackiej historiografii", której największą zasługą była gruntowna teoretyczna i metodologiczna transformacja oraz modernizacja tej dziedziny według zasad szkoły Annales. Jej sposób pracy odzwierciedlał również podejście do idei historii: za czynnik dziejowego rozwoju uważała w pierwszym rzędzie kulturę, co przełożyło się w praktyce badawczej na odejście od rozumienia historii wyłącznie jako ciągu wydarzeń politycznych na rzecz badania struktur i procesów społecznych. Przyświecał jej ideał „historii totalnej", którego efektem były liczne syntetyzujące prace na temat chorwackiej modernizacji w wymiarze politycznym, społecznym, ekonomicznym i kulturalnym (np. *Prema hrvatskome građanskom društvu*, 1992). Styl badań historycznych Gross cechowała tendencja do emancypacji

wiedzy i nauki względem aktualnych kierunków politycznych. Za pomocą pióra walczyła z dyletantyzmem, ideologizacją i instrumentalizacją historii, z dystansem podchodziła też do dyskusji o wpływie postmodernizmu na ograniczenie możliwości poznania czy marginalizacji historii jako dyscypliny naukowej. Uważała, że kryzys dyscypliny nie może skutkować jej usunięciem się w cień, wręcz przeciwnie – powinien zmotywować ją do rewizji metodologii i własnych założeń przy zachowaniu dotychczasowego celu – całkowitego zrozumienia ludzkiego istnienia w czasie.

Po drugiej wojnie światowej ideą historii zajmowali się także filozofowie wywodzący się z kręgów czasopisma „Praxis" (1964–1974) i funkcjonującej rok krócej Korczulańskiej Szkoły Letniej (Korčulanska ljetna škola), propagującej ideę humanizacji socjalizmu. Szczególne zasługi dla konceptualizacji idei miał Milan Kangrga, który widział zasadniczą różnicę między używanymi zamiennie pojęciami *historija* i *povijest*. Wpływ na zdefiniowanie tej różnicy przez Kangrgę miały pisma Hegla (Heglowi przypisuje się to rozróżnienie w języku niemieckim). Kangrga w tekście *Spekulacija i filozofija – od Fihtea do Marksa* (2010) wyraził przekonanie, że *povijest* (rozumiana jako *Geschichte* – dzieje) różni się od historii (*Historie*) tym, że ta pierwsza umożliwia i otwiera historię jako ustaloną pewność i że w jej ramach odbywa się – najczęściej bezrefleksyjnie – całe życie ludzkie, które „zapomniało" o swoich korzeniach. Historia jest więc tym, co istnieje, a dzieje tym, co zmienia istniejące. Historia przyjmuje i wciela zmianę, a historiografia ją odnotowuje. To, co należy do sfery dziejów – rozumiane jako rewolucyjne (utopijne), odbywa się w fundamentach ludzkiego świata, czyniąc go możliwym. Kangrga rozważał filozofię dziejów zawsze w kontekście trzech współzależnych wymiarów: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Przyszłość jest dla pozostałych wymiarów czasu kierunkowskazem nadającym im miarę i właściwe miejsce, wskazującym ich zakres, znaczenie i realny sens. Jego rozumienie dziejów miało charakter prospektywny, a przyszłość w takim ujęciu jest emancypacyjnym horyzontem ludzkich możliwości. Kluczowym pojęciem była dla niego rewolucja (→ rewolucja), która neguje i odrzuca przeszłość, zwracając się ku przyszłości i budując tym samym dzieje (*povijest*). Rewolucja jest zatem obietnicą postępu ludzkiego (→ postęp), a więc kluczem do rozumienia filozofii dziejów. Kangrga jako młodoheglista podkreślał jednak wolność jednostki w procesie dziejowym.

Wywodzący się z tego samego środowiska filozof Gajo Petrović również zajmował się problematyką człowieka jako istoty historycznej. Zgodnie z jego koncepcją człowiek jest twórcą i motorem historii. Zainspirowany wczesną filozofią Marksa, w swojej filozofii *praxis* widział przede wszystkim sposób egzystowania człowieka, jego urzeczywistniania się w swym istnieniu. *Praxis* to wolne, twórcze, ale również historyczne bycie. Właściwa ludzka historia zaczyna się wtedy, kiedy człowiek zaczyna w sposób wolny tworzyć i kształtować sam siebie i swój świat, czyli historię. W tym procesie może także dojść do wyobcowania człowieka (staje się wtedy istotą niewolną, zwierzęciem ekonomicznym). Petrović był przekonany, że marksistowska koncepcja rozwoju

społeczeństwa nie może się sprowadzać wyłącznie do czynnika ekonomicznego (dyskusja z materializmem historycznym). Innym czynnikiem, który determinuje ten rozwój (oprócz biologicznego, wypartego przez czynnik ekonomiczny), jest komponent polityczny i prawny. Petrović prezentował pogląd, że historia nie może sprowadzać się do rangi zmiany ani nawet do wielu wzajemnie powiązanych zmian, będących efektem działania ślepego losu i przypadku, ponieważ historia jest konsekwentnym kształtowaniem i przekształcaniem bytu na bazie wolnej i twórczej działalności człowieka. W historii dzieją się procesy, które różnią się od procesów naturalnych, podporządkowanych przypadkowości i konieczności – jest ona zatem przede wszystkim dziełem człowieka, a nie natury. Petrović pisał: „Na pytanie, czy jest w historii coś naturalnego, możemy odpowiedzieć twierdząco. W historii jest coś naturalnego, ale to nie czyni jej historią. Właściwie dopiero transcendowanie naturalnego, przekraczanie pozycji między ślepą koniecznością i ślepym przypadkiem a wolną świadomą działalnością czyni sens elementu historycznego. Tworzenie historii to zatem zmienianie natury i swojej własnej rzeczywistości" (G. Petrović, *Praksa/istina*, 1986). Ponadto historia jest permanentnym tworzeniem nowego, które ma w sobie pierwiastek nieprzewidywalności i niewytłumaczalności. Petrović zadawał również pytanie o cel aktywności, jaką jest tworzenie historii. Wychodząc z założenia, że człowiek dotychczas egzystował w rozmaitych formach wyobcowania i że walka o przezwyciężenie wyobcowania jest męcząca i bolesna, postulował, iż jedynym wyjściem z tej sytuacji jest radykalna rewolucyjna zmiana istniejącego porządku (→ rewolucja). Do pokonania wyobcowania może dojść dzięki zniesieniu prywatnej własności (jako etapu socjalizmu w drodze do komunizmu), ale także transformacji samego człowieka, a dokładnie dzięki stworzeniu nowego społeczeństwa humanistycznego.

Istotny wkład do refleksji nad filozofią dziejów miał w drugiej połowie XX wieku Franjo Tuđman, pierwszy prezydent niepodległej Chorwacji, historyk z wykształcenia. Jego rozumienie historii stało w całkowitej opozycji do marksistowskiej koncepcji o zanikaniu narodu (→ naród) i w opozycji do wieszczonego podówczas końca historii. W książce *Bespuća povijesne zbiljnosti* (1989) Tuđman przedstawił ją jako proces cykliczny, choć nie jest ona „wiecznym powrotem tego samego", a w jej trakcie rozwija się świadomość podmiotu historii (tutaj: narodu) aż do momentu jego usamodzielnienia. Interpretatorzy dorobku Tuđmana uważają, że inspirację do takiego sposobu myślenia zaczerpnął z powieści *Derviš i smrt* Mešy Selimovicia. Centralne miejsce w refleksji autora nad historią zajmowały małe narody (jako przykład posłużył mu chorwacki) w kontekście rozwoju i dążenia do niezależności oraz prawa do samookreślenia (*Velike ideje i mali narodi*, 1968). Tuđman był przekonany, że poznanie tzw. prawdy historycznej jest warunkiem rozumienia teraźniejszości, a także sposobem na wyznaczanie kierunków przyszłości. Wierzył, że dzieje rządzą się określonymi prawami, ale też, że człowiek dzięki dążeniu do poznania tych praw może wpłynąć na bieg historii. W swojej działalności historiograficznej koncentrował się głównie na konstruowaniu ciągłości historycznej swego państwa, nierzadko

przekraczając granice historiografii i wchodząc w obszar dyskursu politycznego. Pierwszy prezydent Chorwacji otwarcie twierdził, że każdy kolejny okres historyczny czy ruch polityczny, kulturalny albo klasowy dokonuje rewaloryzacji wiedzy i sądów o historii własnego narodu. W tym świetle refleksję nad historią w latach 90. w kręgach pozostających pod wpływem Tuđmana zdominowało poszukiwanie korzeni narodu chorwackiego, „archeologia" historii i dążenie do zdefiniowania własnej tożsamości.

Autorka chorwackich podręczników do historii Maja Ferček pisała w 1996 roku, że obecna w chorwackim dyskursie mitologizacja przeszłości wynika z faktu, że naród chorwacki krystalizował się jako idea w wieku XIX, kiedy to właśnie ideologia miała największy wpływ na sposób myślenia o dziejach. Cechą charakterystyczną narodów, które uzyskały niepodległość dopiero na progu XXI wieku, jest powrót do XIX-wiecznego modelu historiograficznego i historiozoficznego. Cechuje go niewystarczający krytycyzm w stosunku do przeszłości, brak wyraźnej granicy między „opowieściami przodków i teraźniejszością", skutkujący unaukowieniem mitów (w omawianej kulturze np. przekazu o koronacji Tomislava w 925 roku) i swego rodzaju zniewoleniem przeszłością. Ferček zwraca także uwagę, że w analizowanych przez nią podręcznikach z lat 90. oprócz rzucającego się w oczy kroatocentryzmu i utożsamienia narodu z państwem (przy jednoczesnym pominięciu roli innych grup etnicznych) zauważalna jest także przewaga historii narodowej nad historią powszechną, co autorzy uzasadniają tym, że ma to na celu pokazanie, jak wielką rolę Chorwaci odegrali w historii Europy. Istotnym elementem tych podręczników jest również włączenie religii jako komponentu narodowo-historycznego, skutkujące narodzinami idei „Bog i Hrvati".

Brogi-Bercoff G., *Królestwo Słowian. Historiografia Renesansu i Baroku w krajach słowiańskich*, Izabelin 1998; Gross M., *Suvremena historiografija – korijeni, postignuća, traganja*, Zagreb 1996; Janković B., *Mijenjanje sebe same. Preobrazbe hrvatske historiografije kasnog socijalizma*, Zagreb 2016; Najbar-Agičić M., *U skladu s marksizmom ili činjenicama: Hrvatska historiografija 1945–1960*, Zagreb 2013; Rapacka J., *Leksykon tradycji chorwackich*, Warszawa 1997.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

HISTORIA
(Czarnogóra)

W okresie do XVIII wieku na obszarze dzisiejszej Czarnogóry powstało jedynie kilka tekstów, które uznać można za znaczące dla czarnogórskiej historiografii. Pomimo wielu kontrowersji za pierwszy historiograficzny tekst w historii kraju uznaje się *Ljetopis popa Duljanina* (łac. *Gesta Regnum Sclavorum*, w języku polskim znany także jako *Barski rodosłów*, *Latopis popa Duklanina* lub *Historia*

Królestwa Słowian), napisany w XII wieku przez anonimowego katolickiego duchownego z Baru. Drugim tekstem, który legł u podstaw czarnogórskiej wizji własnych dziejów, jest utwór hagiograficzny o księciu duklańskim z X–XI wieku *Legenda o sv. Vladimiru* (*Legenda o św. Vladimirze*). Dopiero w drugiej połowie XVIII wieku zaczęły pojawiać się pierwsze utwory stricte historiograficzne, w których dokonano interpretacji dziejów i które wzięły udział w procesie kreowania wizji historii państwa (→ ojczyzna) i narodu czarnogórskiego (→ naród). Spośród tekstów historycznych sprzed XVIII wieku powstałych w regionie należy wyróżnić przede wszystkim dzieło dubrownickiego benedyktyna Mavro Orbiniego *Il Regno degli Slavi* (*Królestwo Słowian*) z 1601 roku. Utwór Orbiniego przez długi czas był jedynym i podstawowym opracowaniem średniowiecznej historii Serbów, Czarnogórców, Chorwatów i Bułgarów, miał też ogromny wpływ na późniejsze próby obiektywnego i naukowego opisu dziejów Czarnogóry. Według opinii wielu badaczy dzieło Orbiniego legło u podstaw ideologii panslawistycznej (za jej twórcę uważa się chorwackiego historyka, benedyktyna Vinko Pribojevicia) i słowiańskiej megalomanii. Najciekawszą częścią *Królestwa Słowian* jest jej pierwszy rozdział mówiący o pochodzeniu Słowian i początkach osadnictwa w regionie, który w rzeczywistości stanowi tłumaczenie tekstu *Latopisu popa Duklanina* (jest to prawdopodobnie pierwsze tłumaczenie *Latopisu* z łaciny na język włoski).

W XVIII wieku w obliczu nieustającego zagrożenia ze strony imperium osmańskiego czarnogórscy władcy zwrócili się do Rosji z prośbą o pomoc w walce z nieprzyjacielem, który podbił już niemal cały półwysep i podporządkował sobie Serbię oraz Bośnię i Hercegowinę. Zabiegając o wsparcie Rosji, ówczesny władyka Vasilije (1709–1766) z dynastii Petroviciów Njegošów wydał w 1754 roku w Moskwie utwór *Istorija o Černoj Gori* opisujący dzieje kraju i jego narodu od XII do XVIII wieku. To stosunkowo niewielkie objętościowo opracowanie uznawane jest za pierwszą rodzimą historię Czarnogóry, choć powstało w celach czysto propagandowych i dalekie jest od naukowego obiektywizmu. Celem pracy władyki było przybliżenie czarnogórskiego narodu i jego zalet ówczesnym politykom rosyjskim. Obraz Czarnogóry i Czarnogórców został mocno podkoloryzowany – autor nadał wydarzeniom monumentalny charakter i dużo większe znaczenie, niż miały w rzeczywistości. Dzięki wizji narodu czarnogórskiego z długą historią państwowości władyka mógł uzyskać przychylność Rosji. Przedstawienie czarnogórskich dziejów jako historii narodowego heroizmu wpłynęło na wizerunek Czarnogórców za granicą, nie tylko w Rosji. Narracja na temat dziejów od podboju tureckiego, oparta na gloryfikacji Czarnogórców, stała się fundamentem mitu o czarnogórskiej narodowej elitarności. Vasilije Petrović twierdził bowiem, że Czarnogórcy nigdy nie zostali podbici przez Turków osmańskich, tak jak nigdy nie przerwano kontinuum władzy politycznej w Czarnogórze (współcześnie podtrzymywany mit). Władyka pisał, że „w Czarnogórze rządy hercegów z dynastii Crnojeviciów trwały do 1516 roku. W tym samym roku zastąpili ich metropolici". Dzieło *Istorija o Černoj Gori* wykazuje większą wierność faktom w pierwszej części, w której autor oparł się na źródłach

historycznych (zwłaszcza na XVII-wiecznym opracowaniu Mavro Orbiniego), natomiast w części poświęconej okresowi od XVI wieku dopuszcza już dużo większą swobodę narracji, w wielu miejscach opisuje też to, co ewidentnie miało służyć budowaniu wizerunku Czarnogórców, niekoniecznie zaś było rzetelną prezentacją faktów.

Drugim utworem, w którym odnaleźć można podobną wizję narodu czarnogórskiego jako „opiekuna serbskiej państwowości" i jednocześnie drugim rodzimym opracowaniem czarnogórskich dziejów, jest nieco późniejszy *Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori* z 1774 roku. Utwór ten w formie rękopisu odkryto dopiero w połowie XX wieku, a jego autorstwo przypisuje się obecnie Katerinie Radonjić, siostrze znanego zarządcy (*guvernadur*) Stanislava Radonjicia (fakt ten pozostaje dla niektórych specjalistów kwestią sporną), co potwierdzają analizy czarnogórskich badaczy, m.in. Radovana Radonjicia i Božidara Šekularca. Wzmianki na temat tego utworu pojawiały się przed XX wiekiem; miał się nim interesować już Ivo Andrić, natomiast Jovan Subotić w tekście opublikowanym w czasopiśmie „Ljetopis Matice srpske" w 1842 roku pisał na temat autora dzieła, że była to osoba bliska zarządcy Jovanovi Radonjiciowi (syn wspomnianego Stanislava Radonjicia), której zależało, aby ówczesnego władykę Petra I Petrovicia Njegoša odsunąć od władzy świeckiej i by jedynym zwierzchnikiem państwa czarnogórskiego był jego *guvernadur*. Choć brak całkowitej pewności, kto jest autorem dzieła, istnieją podejrzenia, że mógł nim być także sam Jovan Radonjić (Ž. M. Andrijašević, Š. Rastoder, *Istorija Crne Gore*, 2006). Wokół tego utworu narodziło się jednak wiele kontrowersji i wątpliwości. Oprócz kwestii autorstwa badacze wskazują na problematyczne przeznaczenie tekstu, który miał rzekomo powstać jako dzieło propagandowe w celu detronizacji metropolity i całej dynastii Petroviciów, inspirowane ze strony zewnętrznych sił politycznych (S. Zeković, *Etnička svijest dinasta Petrović Njegoš – Etnikologija Petrovića*, 2011). Przede wszystkim jednak utwór ten jako pierwszy podaje, że Czarnogórcy są częścią narodu serbskiego, co w największym stopniu budzi sprzeciw badaczy czarnogórskich (Ž. M. Andrijašević, Š. Rastoder, *Istorija Crne Gore*, 2006; S. Zeković, *Šćepan „Mali" car crnogorskoga „carstva slobode"*, 2011). Z drugiej strony utwór *Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori* uznać można za przełomowy ze względu na jego filozoficzno-ideową zawartość, gdyż – jak podkreśla Radovan Radonjić – jest przejawem idei oświeceniowej (→ oświecenie) i politycznej myśli rewolucji obywatelskiej (→ rewolucja). Według Radonjicia idee przedstawione w tekście pokrywają się z teoriami takich myślicieli, jak Paul d'Holbach (oświecenie ludzi drogą do ich społecznej i politycznej emancypacji), Jean-Jacques Rousseau (dobre rządy sprzyjają narodowi, ale naród można wychować do rządów – *odgojiti narod za vladavinu*), Johann Gottfried Herder (zadania wspólne wymagają przewodnika i lidera, człowiek sam organizuje swoje państwo zgodnie z posiadaną wiedzą polityczną) czy Wolter (nauka wyzwala politykę od przesądów). Co ważniejsze jednak, *Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori* wyraża te same idee w zakresie prawa i wolności człowieka oraz organizacji społeczeństwa i państwa prawa, co amerykańska

Deklaracja niepodległości (1776) i francuska *Deklaracja praw człowieka i obywatela* (1789), pomimo iż oba dokumenty wydane zostały później niż omawiana historia Czarnogóry. Ponadto utwór potwierdza pełne prawo Czarnogórców do ich własnego państwa, powołując się na dwa historyczne dokumenty: *Gramate Valerija Dioklicijana narodu dalmatinskom i albanskom* oraz *Privilegije Aleksandra Velikoga slovenskom narodu* i udowadniając tym samym, że prawo Czarnogórców koresponduje z takimi samymi prawami pozostałych narodów bałkańskich; przy czym tendencja do wartościowania roszczeń i praw narodowych na podstawie regulujących zapisów w dokumentach międzynarodowych pojawi się w polityce i dyplomacji dopiero dwa stulecia później (R. Radonjić, *Unos Crne Gore u riznicu evropske političke kulture*, 2016). Pomimo iż *Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori* może być jednym z najcenniejszych opracowań historiograficznych w Czarnogórze, wykazującym, jak bardzo postępowym krajem była wówczas Czarnogóra (→ postęp, → nowoczesność), nawet dziś jest nagminnie ignorowany, dochodzi tym samym do zafałszowania obrazu historycznego i historycznej manipulacji. Nowoczesne tezy stawiane przez autora/autorkę tekstu z całą pewnością dowodzą, że poczucie opóźnienia cywilizacyjnego Czarnogórców było i jest błędne.

Wizja Czarnogóry, która nigdy całkowicie nie uległa Turkom i jedyna na Bałkanach zachowała kontinuum państwowości, została utrwalona przez władykę Petara I Petrovicia Njegoša (1748–1830) w jego propozycji przeglądu dziejów Czarnogóry zatytułowanej *Kratka istorija Crne Gore*. Opracowanie Petara I obejmuje okres od średniowiecza do 1711 roku, czyli do momentu nawiązania kontaktów z Rosją. Tekst ukazał się w almanachu „Grlica" w 1835 roku już po śmierci władyki. Znamienne wydaje się, że prace zarówno Petara I, jak i jego poprzedników w opisie dziejów średniowiecznego państwa czarnogórskiego pomijają dynastię Vojislavljeviciów, współcześnie uznawaną za pierwszą dynastię czarnogórskich władców. W następnych latach opublikowano w almanachu teksty będące kontynuacją opracowania władyki autorstwa Dimitrija Milakovicia (do 1797) i archimandryty Petronija Lujanovicia (do 1806). Dimitrije Milaković napisał później także dodatek *Produženje i svršetak*, obejmujący najnowsze dzieje od 1806 do 1830 roku.

W tym samym czasie, kiedy ukazał się opis dziejów Petara I, opublikowana została w Belgradzie *Istorija Crne Gore* (1835) Simy Milutinovicia Sarajliji, którą napisał podczas pobytu w Czarnogórze. Milutinović sam podaje, że głównym źródłem jego wiedzy były podania i opowieści ludowe przekazane mu przez starszych Czarnogórców oraz informacje od samego władyki Petara I (→ kultura, → tradycja). W jego historii znalazły się wybrane pisma rosyjskich dyplomatów, a także odpisy najważniejszych aktów państwowych (politycznych) z okresu rządów Ivana Crnojevicia, w tym dotyczące relacji rosyjsko-czarnogórskich. Ze współczesnej perspektywy te ostatnie stanowią najcenniejszą część opracowania, decydującą o znaczeniu publikacji. Milutinović przyjął chronologię dziejów ustaloną przez Petara I, a (i tak stosunkowo skromny) opis władyki zredukował. W połowie XIX wieku wydano jeszcze dwa opracowania

historiograficzne poświęcone dziejom Czarnogóry. W 1856 roku w Zadarze ukazała się *Istorija Crne Gore* Dimitrija Milakovicia, którą spośród wszystkich dotychczasowych opracowań cechuje największa rzetelność w odniesieniu do źródeł i najszersze ich wykorzystanie, natomiast w 1884 roku pojawiła się pierwsza monografia historiograficzna *Mitropolit crnogorski Vasilije Petrović Njegoš ili Istorija Crne Gore od 1750. do 1766.* Marka Dragovicia.

Wizja dziejów dominująca w Czarnogórze w XIX wieku była kontynuacją utrwalonego (w celach propagandowych i zdobycia sympatii Rosji) w poprzednim stuleciu przekonania o odgrywanej przez Czarnogórę roli „opiekuna serbskiej wolności" (*čuvar srpske slobode*). W tym okresie najważniejszym, wręcz narodowym zadaniem (*nacionalni zadatak*) historyków i historiografów czarnogórskich było udowodnienie, że Czarnogóra nigdy nie podlegała władzy osmańskiej. Uważany za największego czarnogórskiego historyka XIX wieku Marko Dragović twierdził, że Czarnogóra występowała w tej roli od XV wieku, od czasów Ivana Crnojevicia. Uważał też, że Czarnogóra dzięki temu, że zachowała wolność, zdołała zapewnić kontinuum serbskiej państwowości.

Rola Marka Dragovicia w budowaniu wizji niepodległej Czarnogóry jako jedynego punktu oporu przeciwko Turkom była niezaprzeczalna. Zarówno opracowania Dragovicia, jak też wcześniejsze prace zawierające podobne konstatacje stały się przyczynkiem do dyskusji, jaka wywiązała się pomiędzy czarnogórskimi i serbskimi badaczami i publicystami. Kolejne teksty historiograficzne Dragovicia, publikowane pod koniec XIX wieku w czasopismach „Luča" (*Dva akta o vjekovnoj nezavisnosti Crne Gore*) i „Književni list" (*Nekoliko dokumenata o vjekovnoj nezavisnosti Crne Gore*), były odpowiedzią na polemikę trwającą wówczas na łamach serbskich gazet. W *Nekoliko dokumenata…* Dragović stwierdził, że od momentu upadku państwa serbskiego Czarnogóra była niezależna nie tylko od Turcji, ale nawet od Republiki Weneckiej.

Opozycyjne stanowisko wobec czarnogórskiej retoryki akcentującej wielowiekową niepodległość i rolę „obrońców serbskości" reprezentował przede wszystkim znany historyk, archimandryta z monasteru Grgeteg w Wojwodinie Ilarion Ruvarac (1832–1905). Swoje stanowisko opisał w tekście *Priloške istoriji Crne Gore* (*Montenegrina*), opublikowanym w 1899 roku, a wcześniej, w latach 1897–1898, na łamach czasopisma „Brankovo kolo". Tekst Ruvarca wywołał ostrą dyskusję, w której głos zabrał m.in. Lazar Tomanović, redaktor gazety „Glas Crnogoraca". Odpowiedzią Tomanovicia była ogłoszona w 1899 roku książka *G. Ruvarac i Montenegrina.* Autor powołuje się w niej na moralne znaczenie niezależności Czarnogóry dla przetrwania serbskiego ducha, co miało według niego umożliwić czarnogórskie wojsko. Ponadto Tomanović widział w słowach Ruvarca ewidentny podtekst polityczny, w którym umniejszanie roli Czarnogóry w przeszłości wpływa na umniejszanie jej znaczenia i praw w przyszłości. Tomanović polemizował także z Jovanem Tomiciem, otwarcie popierającym stanowisko Ruvarca. Tomić mianowicie w swojej rozprawie *Crnojevići i Crna Gora* (1900) twierdził, że władcy z dynastii Crnojeviciów byli de facto tureckimi wasalami. W odpowiedzi Lazar Tomanović opublikował w czasopismach „Glas

Crnogoraca" i „Brankovo kolo" kilka tekstów podważających twierdzenia Tomicia. Wydano je pod wspólnym tytułem *O Ivanu Crnojeviću, nevelika pitanja po najnovijim izvorima*. Stanowisko Tomanovicia poparł Pavel (Pavle) A. Rovinski (1831–1916), znany i ceniony rosyjski historyk, etnolog, antropolog i slawista. Ironicznie pisał, że w okresie dominacji tureckiej czarnogórską niezależność uznawali wszyscy historiografowie, oprócz tureckich i weneckich. Gdyby Czarnogóra przyznała, że podlegała Turcji choćby przez chwilę, nie mogłaby odgrywać roli „opiekuna serbskiej wolności" i kontynuatora tradycji serbskiej państwowości. Z drugiej strony teza o kontinuum czarnogórskiej niezależności stawia Czarnogórców w pozycji dominującej wobec pozostałych „serbskich narodów". Utrzymanie tej wizji oznaczało również, że Czarnogóra ma dłuższą tradycję państwowości niż Serbia. Przyznanie przez Czarnogórców, że kiedykolwiek podlegli władzy osmańskiej, naruszyłoby całą historiograficzną konstrukcję dziejów, która służyła głównie interesowi czarnogórskiego dworu.

Pierwsze działania w Czarnogórze mające na celu gromadzenie informacji historycznych, systematyzację wiedzy i obiektywno-naukową weryfikację posiadanych zbiorów przypadają na pierwszą połowę XX wieku. Wraz z rozpoczętą wówczas instytucjonalizacją nauki, zwłaszcza nauki o historii, możliwa była rewaloryzacja istniejącego doświadczenia poprzedniego wieku; był to także czas praktycznej realizacji idei zjednoczenia Słowian południowych w ramach jednego państwa. W okresie do drugiej wojny światowej m.in. wznowiono działalność muzeum w Cetinju (1929), założono pierwsze stowarzyszenia historyczne (od 1933 roku) i pierwsze czasopismo o charakterze historiograficznym „Zapisi" (1927). Ponadto Ministerstwo Oświaty Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca, SHS) zarządziło otwarcie Muzeum Państwowego z osobnym wydziałem bibliograficznym i archiwum, dzięki czemu możliwe było uporządkowanie i odzyskanie zbiorów, które ucierpiały w czasie pierwszej wojny światowej (w tym zbiory księcia Danila z podziemi monasteru w Cetinju). Dopiero po drugiej wojnie światowej zaczęły powstawać pierwsze nowoczesne instytucje naukowe i instytuty badawcze, które w drugiej połowie stulecia przekształcono m.in. w jednostki uniwersyteckie (uniwersytet w Czarnogórze założono w 1974 roku). Jedną z pierwszych takich instytucji było Towarzystwo Naukowe Socjalistycznej Republiki Czarnogóry, utworzone w 1950 roku, zrzeszające najwybitniejszych czarnogórskich badaczy, którego zadaniem było przede wszystkim badanie czarnogórskiego dziedzictwa narodowego, kulturowego i historycznego (w 1973 roku Towarzystwo Naukowe przekształcono w działającą do dziś Czarnogórską Akademię Nauk i Umiejętności / Crnogorska Akademija Nauka i Umjetnosti – CANU) (→ oświata, → kształcenie).

Podjęte w pierwszej połowie XX wieku działania oraz utworzenie pierwszych instytucji zajmujących się porządkowaniem dziejów Czarnogóry umożliwiło systematyczną pracę naukową, historiograficzną i archiwistyczną. Jednak dążenie do naukowego obiektywizmu wobec narzuconej ideologii wspólnotowej i unifikacji kulturowej (→ titoizm, → *bratstvo i jedinstvo*) w nowo powstałym

wspólnym państwie Jugosłowian – Królestwie SHS, a także później w ramach kolejnych Jugosławii, nie do końca sprzyjało propagowaniu wiedzy historycznej wśród naukowców i społeczeństwa. Do najważniejszych publikacji z tego okresu należą: praca Vuka Stefanovicia Karadžicia *Crna Gora i Boka Kotorska* (pierwszy raz wydana w 1922 roku, przekład niemieckiego oryginału z 1834 roku) oraz pierwsze opracowania antropogeograficzne i etnograficzne (m.in. Jovan Erdeljanović, Andrija Jovićević, Andrija Luburić). W 1928 roku ukazał się też pierwszy przekład dzieła *Ljetopis popa Dukljanina*. Rosło zainteresowanie badaczy historią średniowiecznej Czarnogóry i pierwszych dynastii władców. Dużo uwagi poświęcano także historii XIX wieku. Wojny bałkańskie i pierwsza wojna światowa wciąż należały do tematów bieżących z zakresu polityki, nie zaś historii, a wśród najważniejszych badaczy zajmujących się aktualną wówczas sytuacją polityczną znajdowali się m.in.: Nikola Škerović, Jovo Plamenac, Lazar Rasović, Milovan Cemović, Pero Šoć (→ polityka). Jednym z popularnych tematów była też historia Boki Kotorskiej, która stała się przedmiotem badań m.in. Pavla Butoraca, Antuna Dabovicia, Ivo Stjepčevicia i innych.

Wzrost zainteresowania historią, w tym jej różnymi aspektami: geopolitycznym, społecznym, kulturowym, etnograficznym, wpływał na postrzeganie Czarnogóry przede wszystkim przez samych Czarnogórców i Serbów. Wizja narodu czarnogórskiego jako tzw. obrońcy *srpstva* była podtrzymywana w pierwszej połowie XX wieku i stała się niezmiennym elementem czarnogórskich narracji historycznych. Prace m.in. Vasilija Popovicia uwzględniały Czarnogórę w kontekście międzynarodowej polityki mocarstw europejskich, dzięki czemu wprowadzona została także zewnętrzna perspektywa do badań historiograficznych w Czarnogórze. Nikola Škerović w 1931 roku wydał najobszerniejszą w tym okresie historię Czarnogóry *Pregled istorije Crne Gore 1500–1918*. Niezależnie od stopnia umocowania w źródłach i przyjmowanej przez badaczy metodologii, prace historiograficzne (w tym wspomniane opracowanie Škerovicia) miast stopniowej obiektywizacji nadal pozostawały niewolne od tendencyjności, zależne od zmityzowanej w przekazach ustnych wizji dziejów i poddane ideologizacji. Historia postrzegana zgodnie z tradycyjnym modelem romantyczno-narodowym była domeną głównie czarnogórskich intelektualistów. Rozwój historiografii wykorzystującej dostępne metody poznawcze i narzędzia metodologiczne, akcentującej też naukowy obiektywizm możliwy był dopiero po drugiej wojnie światowej, wraz z powstaniem nowoczesnych instytucji naukowych. Dopiero wtedy ukonstytuowała się intelektualna elita wykształconych historyków, dzięki którym możliwe było powołanie do życia kolejnych instytucji zajmujących się badaniem historii, jak Instytut Historii w 1948 roku czy też Czarnogórska Akademia Nauk (Crnogorska akademija nauka i umjetnosti, CANU) w 1976 roku. Warto nadmienić, że Wydział Historii Uniwersytetu Czarnogóry powstał dopiero w 2005 roku (→ oświata).

Działalność historiograficzna po drugiej wojnie światowej, w tym działalność nowo powstałych instytucji, miała na celu przede wszystkim naukowe potwierdzenie i legitymizację historycznie uzasadnionej państwowej i narodowej

odmienności Czarnogóry. Zaistniała potrzeba afirmacji materializmu dialektycznego wyznaczyła kierunek dalszego rozwoju czarnogórskiej historiografii. Jak podkreślał znany jugosłowiański (czarnogórski) polityk, pisarz i dysydent Milovan Đilas (1911–1995), proklamowanie nieustannej walki o zwycięstwo ideologii marksistowskiej skutkowało tym, że umiejscowiona w jej ramach historia odgrywała bardzo ważną rolę jako przedmiot wychowawczy.

Oprócz marksistowskiego nurtu w historiografii, którego przedstawiciele podejmowali interpretację dziejów zgodnie z narzuconym zideologizowanym wzorcem, utrzymał się też bardziej tradycyjny i narodowy nurt w historiografii czarnogórskiej. W 1947 roku utworzono najpierw Historyczne Towarzystwo Czarnogóry (Istorijsko društvo Crne Gore), a następnie Towarzystwo Historyków Czarnogóry (Društvo istoričara Crne Gore), które w 1948 roku zaczęło wydawać jeden z najważniejszych periodyków historycznych – „Istorijski zapisi". W tym samym roku rząd Czarnogóry podjął decyzję o założeniu Instytutu Badań nad Historią Narodu Czarnogórskiego (Institut za proučavanje istorije crnogorskog naroda), przemianowany w 1958 roku na Istorijski institut Republike Crne Gore. Instytut zajął się w pierwszej kolejności gromadzeniem i systematyzacją materiałów na temat przeszłości Czarnogóry i Czarnogórców, w tym zbiorów z zagranicznych ośrodków naukowych – bibliotek, archiwów – tworząc solidną heurystyczną podstawę do badań historycznych (i starając się jednocześnie uniknąć dogłębnej ideologizacji nauki historycznej). W instytucie opublikowano liczne opracowania omawiające poszczególne okresy czarnogórskiej historii, przy czym badania placówki skupiały się na historii Czarnogóry do 1918 roku. Ze względu na działalność Instytutu i obiektywizm jego badań dyrektor tej instytucji i autor pierwszej powojennej historii Czarnogóry (1948) Jagoš Jovanović był otwarcie krytykowany przez Milovana Đilasa.

Pierwsze próby rewaloryzacji monografii na temat zjednoczenia Czarnogóry i Serbii podejmowano w Czarnogórze dopiero od lat 50. i 60. XX wieku. Wówczas też prace na temat Czarnogóry i jej dziejów wydawane były także poza granicami kraju, co w znacznym stopniu wpłynęło na popularyzację wizji dziejów bohaterskiej Czarnogóry. Do popularnych za granicą tematów należały także: okres rządów osmańskich, czarnogórscy władcy, zwłaszcza z dynastii Petroviciów Njegošów, tworzenie nowoczesnego państwa czarnogórskiego i opisy stosunków Czarnogóry z sąsiadami w różnych okresach historycznych. Wśród czarnogórskich badaczy zainteresowaniem cieszyły się badania średniowiecznych dziejów regionu, a także historia Cerkwi i innych instytucji religijnych (→ konfesje). Charakterystyczne dla badań historycznych tego okresu było ich wyraźne nastawienie etnocentryczne, optyka skoncentrowana na retoryce, która w Czarnogórze wciąż pozostawała pod silnym wpływem marksizmu (→ socjalizm). Zwrot w nauce i większe zainteresowanie czarnogórskich badaczy współczesną historią zauważalne były dopiero od lat 60. ubiegłego wieku, wciąż jednak badania koncentrowały się wokół klasy robotniczej i partii komunistycznej oraz rewolucji (→ socjalizm, → rewolucja). W tym okresie pojawiły się pierwsze opracowania, których problematyka dotyczyła

relacji czarnogórsko-serbskich (w kolejnych dekadach zacznie ona dominować, aby stać się jedną z najczęściej poruszanych i analizowanych we współczesnej już Czarnogórze). Mimo iż czarnogórscy badacze zdołali w drugiej połowie XX wieku otworzyć wiele nowych tematów, usystematyzować wiedzę i dostępne źródła, a także zaimplementować nowoczesne narzędzia badawcze i metodologie, to niezmiennie w centrum pozostawała historia polityczna, zorientowana na ruch rewolucyjny i partię komunistyczną. Jednocześnie też doszło w tym czasie do ukonstytuowania się uznanych za tradycyjne wzorców rozumienia historii.

Pod koniec lat 60. XX wieku na czarnogórskiej scenie naukowej doszło do swoistego przewrotu, który w zakresie badań nad dziejami Czarnogóry zainicjował aktualny do dziś temat odmienności czarnogórskiego narodu / czarnogórskiej kultury i Serbów / serbskiego kręgu kulturowego. Na konferencji poświęconej kulturze narodowej Czarnogórców w 1968 roku Radoje Radojević stwierdził, że „kiedy istnieje naród (nacja), to istnieje też narodowa kultura jako podstawowy element istoty narodu, jako nieodzowne dziedzictwo kulturowe i bogactwo tegoż narodu (nacji)" (R. Radojević, *Crnogorska nacionalna kultura i putevi njenog razvoja*, 2011). Według innego badacza, Dimy Vujovicia, początek czarnogórskiego narodu wyznaczają narodziny kapitalizmu w Czarnogórze (→ kapitalizm). Czarnogórski naród jest według niego częścią serbskiego etnosu, który w wyniku specyficznych okoliczności historycznych rozwinął się w osobną nację (→ naród) (D. Vujović, *O nekim nepravilnim pristupima crnogorskom nacionalnom pitanju*, 1970). Opinia Vujovicia w późniejszym okresie stała się przedmiotem licznych rozpraw o zasadności i słuszności takiego stwierdzenia. W opozycji do konstatacji Vujovicia pozostaje m.in. Pavle Mijović, który w pracy *O metodu u raspravljanju o crnogorskom nacionalnom pitanju* z 1970 roku pisał, że „żaden naród nie rodzi się na podstawie odmienności innego narodu, lecz na podstawie odmienności własnego narodu. Nie można mówić o czarnogórskiej nacji, jeśli się nie akceptuje istnienia czarnogórskiego narodu, gdyż byłoby rzeczą złudną podkreślać wtedy przez wieki tworzoną odmienność". Zwolennicy teorii o autochtoniczności Czarnogórców uzasadnienie swoich przekonań znaleźli w wydanej w 1974 roku książce Savo Brkovicia *O postanku i razvoju crnogorske nacije*. Był to moment, kiedy rozgorzał spór (wciąż silnie zideologizowany, w którym udział brali także czołowi intelektualiści partii komunistycznej) na temat: „Czy to naród tworzy nację, czy nacja – naród?". Jednocześnie też idea odmienności i autochtoniczności Czarnogóry staje się coraz popularniejsza. Bardzo duży wkład w jej popularyzację wniosła trzytomowa *Istorija Crne Gore* (projekt nieukończony, omawia dzieje jedynie do XVIII wieku), wydawana w latach 1967–1975. W obrębie czarnogórskiej (jugosłowiańskiej) nauki doszło do wyraźnej polaryzacji. Po jednej stronie stanęli zwolennicy teorii o jednym serbskim etnosie, z którego rozwinęły się dwie „bratnie" nacje: serbska i czarnogórska (przedstawiciele tego nurtu swoich oponentów określali mianem czarnogórskich nacjonalistów), a po drugiej znaleźli się przekonani o wiekowej odmienności obu nacji, którzy

swoich przeciwników zaliczali do grupy wielkoserbskich nacjonalistów. Spór pomiędzy obiema frakcjami nasilił się po 1980 roku i publikacji książki Špira Kulišicia *O etnogenezi Crnogoraca*. Należy podkreślić, że wszystkie polemiki o charakterze naukowym i popularnonaukowym, jakie rozgorzały wokół problematyki odmienności Czarnogóry, nieustannie pozostawały pod wpływem ideologii marksistowskiej i nawiązywały do marksistowskiego modelu walki klas. Ostatecznym komentarzem do utrzymującej się w latach 80. sytuacji w czarnogórskiej nauce był tekst ogłoszony w 1985 roku w czasopiśmie „Istorijski zapisi" czterech czołowych historyków czarnogórskich: Dimitrija Vujovicia, Vlado Strugara, Momira Dašicia i Jovana Bojovicia *O razvoju i problemima istorijske nauke u Crnoj Gori*. Autorzy wskazali na główny według nich problem trapiący czarnogórską historiografię – amatorstwo i upolitycznienie. Według nich czarnogórską historiografię nieustannie prześladuje zjawisko nacjonalizmu (wielkoserbskiego i czarnogórskiego), a w rzeczywistości problem, z jakim należało się zmierzyć, to brak krytyki. Historycy wskazali również na brak obiektywizmu i brak należytej uwagi dla tematów ważnych z punktu widzenia rozwoju społeczeństwa i interesu społecznego.

Dopiero po 1989 roku wraz ze stopniowym odchodzeniem w przeszłość systemu komunistycznego możliwa była rzeczywista rewaloryzacja osiągnięć historyków i samej wizji dziejów Czarnogóry. Koniec wieku XX i początek XXI charakteryzuje różnorodność metodologiczna przy jednoczesnej dowolności interpretacyjnej, która najczęściej pozostaje w służbie doraźnej polityki i ideologii nacjonalistycznej. Zwłaszcza w okresie po uzyskaniu przez Czarnogórę niepodległości w 2006 roku zauważalna jest tendencja do interpretacji dziejów zgodna z zapoczątkowaną jeszcze w XVIII wieku wizją „bohaterskiej Czarnogóry" i roli Czarnogórców w walce o „serbstwo". Oprócz wciąż aktualnego tematu odmienności nacji czarnogórskiej i serbskiej historycy chętnie powracają w badaniach do okresu średniowiecza oraz dziejów Dukli i Zety, uważanych za najstarsze czarnogórskie organizmy państwowe. Celem jest właśnie potwierdzenie kontinuum państwowości, a tym samym legitymizacja tezy o Czarnogórze jako najstarszym kraju i narodzie na Bałkanach. We współczesnej interpretacji dziejów ogromną rolę odgrywają najstarsze zabytki piśmiennictwa i pierwsze teksty historiograficzne, np. dzieło Konstantyna Porfirogenety *De administrando imperio* czy *Latopis popa Duklanina*. Wśród współczesnych historyków czarnogórskich dominuje tendencja do powoływania się na najstarsze zapisy celem potwierdzenia obecności Czarnogórców na półwyspie jako niezależnego od serbskiego etnosu oraz podważenia tezy o jednym serbskim etnosie (m.in. Vojislav P. Nikčević). W historiografii przełomu XX i XXI wieku przeważają też opracowania, w których autorzy otwarcie piszą o – jak to określają – „zawłaszczaniu czarnogórskiego dziedzictwa przez Serbów". Przykładem takiej narracji są prace Šerbo Rastodera i Živka M. Andrijaševicia, m.in. wydana w 2006 roku *Istorija Crne Gore*, gdzie opis dotyczący włączenia ziem XII-wiecznej Zety do serbskiej Raški rządzonej przez dynastię Nemanjiciów

mówi o „podboju Zety przez Stefana Nemanję". Co ciekawe, niemal identycznie brzmi opis przejęcia władzy w Czarnogórze przez Nemanjiciów w ówczesnej Zecie, jaki znaleźć można w hasłach *Crna Gora* i *Crnogorci* w *Encyklopedii Jugosławii* (*Enciklopedija Jugoslavije*, 1955–1971). Podobna retoryka dominuje także w innych kompleksowych opracowaniach historii Czarnogóry po 2000 roku, np. w znanej pracy Jagoša Jovanovicia *Istorija Crne Gore* (2001) i w broszurowym, skrótowym wydaniu Radoje Pajovicia *Crna Gora kroz istoriju* (2005). Opracowaniem znacznie bardziej nacechowanym proczarnogórsko (nacjonalistycznie) jest dwutomowa historia Czarnogóry w obrazkach Radoslava Rotkovicia (*Ilustrovana istorija crnogorskog naroda*, 2003) czy *Istorija Crne Gore u 55 priča* (2009) Živka M. Andrijaševicia. Warto podkreślić również, że współcześnie charakterystyczna jest pewna dwoistość w interpretacji dziejów Czarnogóry i jej relacji z sąsiadami. Prowadzone w ostatnich latach badania językoznawcze wykazują, że w chorwackiej historiografii Czarnogórcy są i byli postrzegani jako Serbowie lub ich bardzo bliscy sojusznicy, natomiast bardziej radykalni serbscy badacze widzą w Czarnogórcach bliskich współpracowników Chorwatów i w tym kontekście mówią o zdradzie ze strony Czarnogórców (zdradzili swoje „serbstwo"). Próby emancypacji Czarnogóry i czarnogórskiej historiografii można zatem postrzegać także jako próby przełamania takiego układu, w którym zarówno Serbia, jak i Chorwacja stawiają się w pozycji nadrzędnej względem Czarnogóry.

Lakić Z., *Istorija i istoričari Crne Gore*, Podgorica 2017; Nikčević V. P. (ur.), *Međunarodni simpozijum: Tekuća crnogorska istoriografija i povijesna leksikografija. Cetinje 28–29. IX.2006*, Cetinje 2007; Rastoder Š., *Janusovo lice istorije. Odabrani članci i rasprave*, Podgorica 2000; Rastoder Š., *Počeci detabuizacije crnogorske istoriografije i raspad ideološke paradigme 1989. do 2006.*, „Crnogorski anali" I, 2003, br. 1, s. 5–58; Rastoder Š., Andrijašević Ž. M. (ur.), *Istorijski leksikon Crne Gore*, knj. 1–5, Podgorica 2006.

Katarzyna Sudnik

HISTORIA
(Macedonia)

Długotrwała na tle bliskich im etnosów ewolucja form świadomości narodowej Macedończyków oraz wysokie wymagania ideologiczno-polityczne wobec ich odrębnej historiografii – gdy już się ona ukształtowała – zaważyły zarówno na dyskursywnym, jak i potocznym użyciu pojęcia historii w opisowych i perswazyjnych praktykach językowych. Różne typy definicji leksykograficznych uwzględniały, choć zapisane formalnie w skodyfikowanej normie dopiero po 1944 roku, tradycję dwóch jego znaczeń: jako całokształtu dziejów zbiorowych rozbitych na narodowe i powszechne oraz jako zindywidualizowanej

narracji o nich (*Речник на македонскиот јазик*, t. 1, red. Blaže Koneski, 1961) – do których dołączono doprecyzowane rozumienie „chronologicznego zapisu wydarzeń" (bliskie terminowi *историјат*), a także „systematycznego/krytycznego badania przeszłości" (*Речник на македонскиот јазик*, red. Zoze Murgoski, 2005). Ten dzisiejszy, w miarę pełny przegląd zobiektywizowanej semantyki w dużej mierze pozostaje jednak konstruktem idealnym w kontekście najpierw uczynienia w XIX wieku z historii kategorii „prymarnej tożsamości" rodzącego się narodu przy nieokreśloności innych jej wyznaczników (→ naród), a następnie po drugiej wojnie światowej manipulacji nią w celu stworzenia jednolitego przekazu tradycji politycznej. W wąsko etnicznym pojmowaniu obciążona jest ona balastem licznych kolektywnych klęsk dziejowych i psychologicznie wynikającego z niej immanentnego lęku przed obcymi. Na szerszej płaszczyźnie bałkańskiej reprezentuje zaś fenomen nierównomiernego rozwoju historycznego tych etnosów, u których opóźniona emancypacja blokowała postęp polityczny w myśl zasady „błędnego koła": permanentna niemoc działań zbiorowych wynikała bowiem również z braku integrującego pisanego przekazu o własnych dziejach, co powodowało akumulację samowiedzy narodowej tylko w zbiorowej pamięci, a każdy model świata budowany na tak obecnej przeszłości wywoływał zwykle pewien anachroniczny w teraźniejszości fatalny archetyp (→ postęp).

Wiele oświeceniowych postulatów mogło się nawet w warunkach zachodnioeuropejskich ziścić dopiero w epoce romantyzmu, podczas gdy w osmańskiej części Bałkanów tylko niektóre – na przykład powszechności oświaty (→ oświata) – znalazły z opóźnieniem częściową przynajmniej akceptację. Nieco inaczej wyglądała kwestia recepcji szczytnej historii „klasycznego" antyku, który w rzeczywistości krajów o opóźnionych identyfikacjach narodowych i bez fundamentalnych syntez swych dziejów na równi z romantyczną apologią „nieskażonego dziejowością" ludu odgrywał rolę jednej z użytecznych ideowych „protez tradycji" (→ tradycja). Na nieumiejętność rozróżnienia historii rodzimej od powszechnej nakładały się przy tym w perspektywie „cudzego oka" wizje własnych dziejów pochodzące z negatywnie wartościujących ten obszar prac historyków zachodniego oświecenia, głównie francuskich, jak Charles de Peyssonnel (1727–1790), który krytycznie odrzucał lokalne przekazy etnogenetyczne i „barbaryzował" sąsiadujących z Bizancjum południowych Słowian jako z gruntu przeciwnych formom wyższej cywilizacji; przed nim Charles du Cange (1610–1688) postrzegał ich wyłącznie w perspektywie ambicji osmańskich. „Oświeceniowi" – w zalążkowym wariancie miejscowym – autorzy z terenów macedońskich nie posiadali więc żadnych własnych narzędzi metodologiczno-terminologicznych, by na swą przeszłość spojrzeć procesualnie – i albo przywoływali z niej tylko oderwane *exempla*, albo wydobywali jej aspekt fabularno-objawiony, jak Teodosije Sinaitski (1780–1844), piszący o „przykładnych historiach biblijnych" autorstwa Iliasa Miniatisa (wstęp do: K. Pejčinoviḱ, *Утјешение грјешним*, 1837). Z kolei u Jordana Hadžikonstantinova-Džinota (1818–1882) po raz pierwszy pojawiają się nawiązania nazewnicze w określeniach

przedmiotów szkolnych przezeń wykładanych: historia święta (w znaczeniu biblijnej), historia Cerkwi czy historia powszechna (*всемирнаја*) (epistolografia, 1856; *Плач за скопското училиште многотрудное*, 1851). Nie mogło być inaczej, skoro nawet na Zachodzie narodowe historiografie nie były jeszcze zinstytucjonalizowane, a ich przedromantyczne zalążki koncentrowały się raczej analitycznie na osiągnięciach kultury i sztuki, a nie ważnych w południowej części Europy aspektach heroiczno-wojennych (sam Wolter przeciwny był mitologizacji historii oraz „krwawemu" kultowi bohaterów, wierząc w rolę samopoznawczych „dziejów duchowych"). Dopiero indywidualizujące i personalizujące przebieg dziejów poglądy Herdera dały wielu ludom słowiańskim legitymację do powoływania się na wielkie autorytety wodzowskie z przeszłości w celu udokumentowania praw do zajmowanych ziem.

Kontekst chronofilozofii biblijnej, jak również „wspólnego dziedzictwa" (więzi etnograficznej), wzbogacony o konotacje antyczne i chrześcijańsko-słowiańskie, wspomagał odtąd intensywnie próby określania istoty dziejów. Szczególnie oryginalne na omawianym obszarze euforyczne zainteresowanie antykiem, który jako taki sam stał się idealną „quasi-historią" wielu bałkańskich ruchów romantycznych, dotyczyło głównie młodych nauczycieli i duchownych (→ Macedończycy antyczni). Za podstawowy element budujący układ cezur przeszłości uznawano w nim zwycięskie bitwy, co odnalazło zastosowanie w pierwszym rzędzie do wojennej epopei Aleksandra Wielkiego na Wschodzie. Ich przypominaniu, wzmacnianemu kolejnymi edycjami słowiańskich aleksandreid (jak wydanej w Belgradzie w 1844 roku przez Hristo Vasileva z Velesu), towarzyszyła zarówno tendencja do slawizacji – a nawet chrystianizacji – postaci wybitnego Macedończyka (przy identyfikacji na przykład Dariusza z sułtanem tureckim), jak i łączenie jego zasług z czynami królewicza Marka (Rosjanin Wiktor Grigorowicz, 1815–1876, notował nawet w 1877 roku, że ludność okolic Pelli uważała najwyższy z tamtejszych tumulusów za jego mogiłę). Ważniejsze stały się tym samym sądy o historii od jej faktów, co było w ogóle typowe dla przednaukowej fazy dziejopisarstwa, dowolnie selekcjonującej materiał realny i mityczny. W XIX stuleciu zeslawizowany mit antyczny i aleksandryjski (na przykład u Ǵorǵi Pulevskiego) dzieli wszak wyraźnie imaginarium macedońskie od bułgarskiego, w którym mistyfikowano raczej rodowody postaci bizantyjskich (Belizariusza czy Justyniana – u Wasiła Apriłowa, później Marina Drinowa). Tego rodzaju nadużycia najlepiej odegrały zresztą swą rolę w tych prowincjach regionu, które miały długie historyczne tradycje monarchii. Jednak w każdym z przypadków bezcenne dla obrony narodowych racji okazywały się od podstaw pisane syntezy dziejów, na których brak uskarżali się w obfitej korespondencji prawosławni słowiańscy inteligenci wielu krajów tureckiego imperium, nie będąc w stanie toczyć walki na argumenty choćby z Grekami. Ci zaś, przeszedłszy na początku XIX wieku przez doświadczenie budowania niepodległego państwa, ugruntowali w stosunku do przeszłości – stanowiące dobry dla otoczenia wzorzec – postawy archeolatrii (kultu starożytności) i progonopleksji (wyczulenia na punkcie antycznych przodków). Dodatkowo

od lat 30. zaczęli nawiedzać Macedonię pierwsi pojedynczy archeolodzy, głównie pochodzenia francuskiego (z bazą w Salonikach) i angielskiego, by od lat 60. ustąpić miejsca całym zagranicznym ekspedycjom podtrzymującym wizerunek kraju o pradawnej tradycji, choć współcześnie nieucywilizowanego. Wobec takiego stanu rzeczy różni autorzy formułowali zgodne opinie: myśl, iż naród winien poznać swą przeszłość, by osiągnąć polityczne wyzwolenie (Ǵ. Dinkov, *Познај себеси*, 1863; w Rosji zapoznany z myślą Wissariona Bielinskiego, Nikołaja Czernyszewskiego i Nikołaja Dobroljubowa), potrzebę historii słowiańskiej jako matecznika narodu odzyskującego swój język (D. Miladinov, list do mieszkańców Kukušu, 1857), obraz ludu, którego „księgi, historię i przyszłość" grecka ręka bezwzględnie rzuciła w ogień (tenże, *Грк владика на Б'лгарите*, 1859); za pole ekspresji znaczenia dawnych czynów z braku innych źródeł pozostaje mu wszak tylko ludowa pieśń (K. Miladinov, wstęp do: *Б'лгарски народни песни*, 1861).

Romantyczne wizje przeszłości w drugiej połowie XIX wieku stanowiły typowy wariant historiografii utopijno-mitycznej, gdzie dodatkowo uaktywniły się jeszcze słabe początkowo pierwiastki historiozoficzne oraz obrazy artystyczne i retoryka publicystyczna. Dokonany zapis (pieśni czy legendy) sakralizował w takich warunkach tekst przekazu, nadając mu funkcję „gwarancji autochtonizmu" zbiorowości na zajmowanym terytorium. Podobnie jak w Bułgarii, lecz ze znacznymi rozbieżnościami w kwestii chronologii, zaistniał w macedońskim życiu narodowym fenomen „odkrycia rodzimych dziejów" przez wybitną jednostkę. W pierwszym przypadku rolę taką odegrała XVIII-wieczna rękopiśmienna kompilacja *История славянобългарска* (1762) Paisija (mac. Paisije) Chilendarskiego (1722–1773), której wydanie drukiem w języku powszechnie zrozumiałym po kilkudziesięciu latach w innych zupełnie warunkach narzuciło klasyczne schematy myślenia o wspólnej przeszłości, a samego autora wyniosło do rangi „ojca narodu". W Macedonii funkcję tę w daleko mniejszym stopniu spełnił Ǵorǵi Pulevski (1817–1893), lecz jego fundamentalne dzieło o podobnym charakterze (ok. 1892) doczekało się edycji dopiero w 2003 roku, co najmniej półtora wieku po apogeum publikacji różnych pomnikowych syntez związanych z większością europejskich ruchów narodowych. Zanim wszak w ogóle usłyszano o jego *opus magnum*, pojęcie historii – niemal wyłącznie wiązane z rodzimym układem współrzędnych – zdążyło obrosnąć wieloma wartościującymi epitetami: przyjmując aksjomatyczne miano „najstarszych Słowian na Bałkanach", konfrontowano z ich wyimaginowaną potęgą aktualny status w „cierpiętniczej" (*макотрпна*) historii (posłanie Tymczasowego Rządu Macedonii do cara Aleksandra III, 1880), wskazywano na jej ironię/przekorę (*инаетот на историјата*) (S. Gulapčev, *Един оглед по етнографија на Македонија*, 1887), wykazywano istnienie „odrębnej historii" (K. Grupče, N. Evro, odezwa do przedstawicieli wielkich mocarstw, 1886), a nawet budowano konstrukcje pleonastyczne („Macedonia ma historię swej przeszłości widoczną w jej mocy" – K. Šahov, artykuł wstępny w tygodniku „Македония" – Ruse, 1888). Na zebraniu założycielskim wyzwoleńczej

organizacji Внатрешна македонска револуционерна организација (VMRO) mówiono już o „granicach historycznych kraju" (dokumentacja posiedzenia założycielskiego w Salonikach, 1893) (→ ojczyzna), a zmierzający do unii z Rzymem metropolita skopijski Teodosij (1846–1926) był przez bułgarskiego egzarchę w Konstantynopolu korespondencyjnie oskarżany o tworzenie „nieistniejącej w historii" narodowości (1892). W tymże roku Grigor Prličev (1830–1893) wyznał: „Do głowy by mi nie przyszło, że będę pisał historię" (G. Prličev, *Автобиографија*, 1892), co poświadczyło także istnienie narracyjno-osobistego rozumienia pojęcia.

Nieopublikowana aż do XXI wieku *Славјанско-македонска општа историја*, którą Ǵorǵi Pulevski otwiera nowy etap samowiedzy historycznej narodu, stanowi zawartą na 1668 stronach mitotwórczą wizję macedońskiego posłannictwa dziejowego. Jego narratywizacja dokonuje się z mocnym akcentem na inspirującą rolę „bohaterów" (wraz z „pocztem władców"), wykorzystaniem legendarnych przekazów i homogenizacją dwóch tradycji – antycznej grecko-rzymskiej (szczególnie zaś staromacedońskiej) i wspólnotowej słowiańskiej („Macedończycy to pierwotni mieszkańcy Półwyspu narodowości miejscowej, bułgarskiej, serbskiej, greckiej i innych, sąsiedzi Hellenów – dlatego ich historię zwiemy słowiańsko-macedońską") (Ǵ. Pulevski, *Славјанско-македонска општа историја*, 1892). Ustosunkowując się do wykorzystanych syntez innych autorów, w tym Jovana Rajicia (1726–1801) i Paisija, polihistor ze starego rodu Mijaków (fenomen już na tle europejskim raczej epigoński) zaznacza swą rezerwę wobec snutej przez nich „logorei zamiast historii" (*наместо историја кажале логарија*) i zarzuca im „notowanie na oko" oraz nieznajomość geografii, choć sam często popada w co najmniej równie głębokie nieścisłości źródłowe. Właśnie nieusatysfakcjonowanie owymi „historycznymi logoreami" daje mu przy tym powód do zrozumiałego „spisania historii narodów Półwyspu Bałkańskiego w różnych siedzibach ku ich wiedzy i pożytkowi" (tamże; obocznie pojawiają się terminy *старината си од родот свој*, *историческа старина*). Pisząc dzieło mimo wszystko amatorskie, a jednocześnie kwestionując dokonaną przez nowożytnych logografów spóźnioną kodyfikację ustnego przekazu dziejów, kieruje zwłaszcza uwagę na ich najbardziej zamierzchły fragment (którego „cały blask z powodu niezapisywania pogrzebano w ciemności") – i tu mimo pretensji do naukowości oraz do pisarzy nierozumiejących „prawdziwej przeszłości Macedonii" (*да ја исправиме историјава*) nie stroni od powielania fantastycznych koncepcji etnogenetycznych i budowania zideologizowanego panteonu „nacjonalizowanych" autorytetów. Poszukiwania prehistorycznych początków narodu prowadzą Pulevskiego ku dacie „sto trzydzieści jeden lat po potopie wszechświatowym" – rodowodowi tyleż biblijnemu, co pogańskiemu, w którym zrównały się ze sobą „bajeczny ogląd" ginącego w pomroce dziejów archaicznego plemienia (autochtoniczni na Bałkanach *старовременски Славјани/Македонци*), rekonstrukcja „słowiańskiego ducha" epoki Filipa II i Aleksandra (*македонски род славјански*) oraz wyrosłe z podań mitycznych i ludowych etymologii lokalizowanie swej

ojczyzny w kręgu sławnej tradycji heroicznej niekoniecznie rodzimych władców – włącznie z *heroicum* wojny trojańskiej. Przeszłość narodowa pojawia się tu prymarnie przed identyfikacyjną kategorią konfesji, a wymiar tożsamości językowej – wciąż mglisty z powodu jej nieznormatywizowania – zajmuje już miejsce drugorzędne. Na tle rekonstrukcji pewnych „figur dziedzictwa" u poprzedników (prócz Paisija/Pajsija i Rajicia to także zachodni badacze antyku oraz Mavro Orbini, Đorđe Branković, Jan Saski czy Marcin Kromer i Maciej Stryjkowski) dochodzi do nowej „wspólnotowej" hierarchizacji faktów, na plan pierwszy zaś wysuwa się kronikarski zapis losów starożytnego państwa macedońskiego – fundament całej etnocentrycznej ideologii: „Uwiecznijmy swe imiona, / ożywiając dawną historię / i dziś ją wypełniając" – jak pisał Pulevski kilkanaście lat wcześniej w tekście poetyckim (Ǵ. Pulevski, *Македонцим ув прилог*, 1879).

Owa wybiórcza „przeszłość okryta blaskiem" – przywoływana także przez redaktorów patriotyczno-separatystycznego periodyku „Лоза" (Ǵ. Balasčev, *Неколко бележки*, 1892) – doczekała się dramatycznego i celebracyjnego przywołania w ideowej otoczce wydarzeń powstania ilindeńskiego (1903), operującej względem pojęcia historii epitetami *енско-херојска* czy *борбена*. Jako domena martyrologii wypełniała się odtąd treścią obecną w „bliskiej pamięci", dostarczając retoryczno-logicznych figur „wyzwalania się z niewolnictwa" czy realizacji „historycznego prawa" narodu do państwa; tę ostatnią konstrukcję pierwszy wprowadził do obiegu Krste Misirkov (1874–1926) (*Историска информација*, 1901), powołując się na fizyczną integralność kraju w przeszłości, samodzielną tradycję chrystianizacji i jego ważną pośredniczącą rolę między Górą Athos a wnętrzem Półwyspu. Jednocześnie jako zwolennik ewolucjonistyczno-reformistycznego podejścia do celów politycznych (→ polityka) rozumiał, że „okoliczności historyczne" wymagają radykalnego „odwrócenia ideałów narodowych" (K. Misirkov, *За македонските работи*, 1903), co można zrozumieć w świetle jego późniejszych wahań wobec opcji probułgarskiej. Podobnie kalkulowali w kontekście przegranego powstania przedstawiciele Macedońskiego Towarzystwa Naukowo-Literackiego w Petersburgu, zalecając w ramach pracy organicznej m.in. „zbieranie zabytków historycznych" (*Устав на МНЛД*, 1903). Sam zaś Misirkov – zawodowo przygotowany do badań dziejopisarskich – dopominał się o zerwanie ze służeniem „obcym interesom" poprzez zaniechanie w kraju jakichkolwiek studiów nad historią Bułgarii, Grecji oraz Serbii (*За македонските работи*), a poproszony o opracowanie programu nauczania dla rosyjskich szkół średnich, zalecał wydzielić historię Słowian (w tym Rosjan) z powszechnej (co jednak spotkało się z zarzutami niezrozumienia idei wielonarodowej Rosji imperialnej i przeceniania roli ludów nieuczestniczących w przeszłości w realizacji idei postępu; notabene, takie „antysłowiańskie" postawy nie były w tym czasie w carskim imperium częste).

Rozpoczynający się etap konstruowania niezależnej „osi czasu narodowego" obfitował tuż po pierwszej wojnie światowej w liczne apele i oświadczenia

zawierające w tle zarówno echa idealistycznej heglowskiej wykładni dziejów realizujących się w duchu absolutnym (syntezie samych wydarzeń oraz ich opisu), jak i ekspozycję owoców owego „dziania się" – co przekładało się na kształtującą się opozycję koncepcji retroutopijnych (typu antycznej macedonofilii) i zdominowanej przez społeczno-ekonomiczny materializm „futurystycznej" lewicowej. Od kiedy Dimitrija Čupovski (1878–1940) wraz ze współsygnatariuszami wystąpił do rządów państw bałkańskich „w imieniu historii" (*Меморандум на Македонците*, 1913; tamże wymienione „historyczne argumenty wolności"), a rok później upominał się o „wyprostowanie historii Macedonii" czy „poprawienie wszystkich błędów historii przez gigantyczną walkę narodów" (D. Čupovski, *Удира последниот час*, 1914), częstsze stały się manifestacje dostrzegające kreacyjny i prezentystyczny charakter zinstrumentalizowanej przeszłości. Co prawda aktywiści VMRO (Zjednoczonej) nadal odwoływali się do „marności synów Macedonii przed dostojeństwem jej historii" (petycja władz VMRO do rządu bułgarskiego, 1919), lecz ze środowisk komunistycznych ponad dekadę później płynęły już nie tylko głosy o „trwałej historii niewoli" narodu – zyskały one ton zdecydowanie zaangażowany, na przykład bezpośrednio „w obronie krwawej historii" (M. Zafirovski, *На работа*, 1936). W łonie najważniejszej organizacji niepodległościowej zaznaczyła się tymczasem świadomość współtworzenia „epokowych zmian" – „MRO (Македонска револуционерна организација – red.) stworzyła i historię, i tradycję narodu" (H. Tatarčev, *Спомени*, 1922), „nie tylko frakcja wyrchowistów pisze historię ruchu rewolucyjnego" (D. Hadžidimov, *Во спомен на Гоце Делчев*, 1922) i podobne wypowiedzi.

Tymczasem Misirkov jako główny teoretyk etnokulturowej autonomii Macedończyków wielokrotnie jeszcze wyrażał swe poglądy na kwestie powiązania ich kultury z przeszłością (→ kultura) – najpierw przywołując całościowe zasługi „dla historii Słowian" (K. Misirkov, *Македонија и словенството*, 1914) czy wyodrębniając od podstaw „nową historię" kraju (od ostatnich dwóch dekad XIX wieku – tenże, *Македонскиот и бугарскиот национален идеал*, 1914), później zaś, kiedy w latach 1923–1924 „rujnujący żywioł wypełnił naszą historię" (D. Hadžidimov, *Тој плаче*, 1924), zadając powracające pytania o jej ciągłość i podmiotowość (K. Misirkov, *Противојади*е, 1924) i etniczną odrębność (tenże, *Македонска кулутура*, 1924). Z czasem z coraz większym dystansem spoglądał na sąsiedzkie ambicje wykorzystywania sfery symbolicznej w polityce (w wielu miejscach przeciwstawiając serbski historyczny nacjonalizm bułgarskiemu internacjonalistycznemu nastawieniu na teraźniejszość, np. w *Народноста на Македонците*, 1924), wykazując, iż „cała nasza historia stoi pod znakiem walk z Grekami" (tenże, *Самоопределувањето на Македонците*, 1925), aby ostatecznie zrozumieć, że „musimy przy pełnej wolności myśli naukowej przestudiować przeszłość tych narodów, by określić swoje wśród nich miejsce" (tenże, *Патот на помирувањето*, 1925). W latach 20. nasiliły się też wspierane z Sofii akcje w obronie „macedońskich Bułgarów" w nowo powstałej serbskiej Banowinie Wardarskiej – w warunkach

„reżimu, jakiego historia nie pamięta od czasu asyryjskich despotów" (anonim, *Денационализацијa на Македонија*, 1921) konstatowano „falsyfikowanie przez Serbów i Greków nauki historycznej o Macedonii przed oświeconym światem metodą przekupstwa" (rezolucja zjazdu organizacji emigracyjnych w Sofii, 1925), czy mimo to odkrywano jeszcze wśród ludu „wspomnienia o przeszłości i imiona poległych bojowników" (biuletyn KC VMRO, 1926), a w rozprowadzanym nielegalnie w Królestwie Serbów, Chorwatów i Słoweńców anonimowym *Katechizmie macedońskich Bułgarów* (1921) nakazywano „uczyć się bułgarskiej historii, poczynając od okresu odrodzenia narodowego". Arseni Jovkov (1884–1924) jednocześnie w dwóch różnych czasopismach prezentował odmienne poglądy: poddając apoteozie w ramach „prawdziwej nauki historycznej" stosunki macedońsko-bułgarskie wymierzone przeciwko Serbom (A. Jovkov, *Б'лгари в Македонија*, 1924) oraz nawołując rodaków do „popularyzacji macedońskich dziejów wśród szerokich mas" (tenże, *Македонските организации*, 1924). Motyw spreparowanych „falsyfikatów historycznych" będzie zresztą powracał wielokrotnie: w stosunku do Serbów – podejmie go na przykład Vasil Jovanovski (1906–1991) (*Зошто ние Македонците сме одделна нација*, 1934), a po 1991 roku Albańczyków (V. Dolinski, *Албанските историски фалсификати*, 2009).

Oryginalne miejsce wśród uprawiających raczej publicystykę historyczną innych autorów zajął Kočo Racin (1908–1943) – dzięki przypadkowej (wyróżnionej drukiem jako praca seminaryjna) publikacji w zagrzebskim czasopiśmie „Literatura" na okoliczność stulecia śmierci Hegla (*G.W.F. Hegel*, 1931). W marksistowskiej interpretacji jego tez przez „milczącego bałkańskiego proletariusza, któremu urosły skrzydła" (D. Nedeljkoviḱ, *Коста Рацин поет на револуцијата*, 1973) zwraca uwagę zakwestionowanie heglowskiej wizji historii jako zdeterminowanej absolutnym Duchem syntezy konieczności i wolności na rzecz pozbawienia go mistycznego wpływu na rozumne i logiczne „praktyki społeczne", które manifestują go w dziejach (→ rewolucja). Poeta nie raz jeszcze wracał do podobnej problematyki, prowadząc choćby w 1939 roku dyskusję z serbskim archeologiem Nikolą Vuliciem (1872–1945), w której bronił wagi wydobytych „ze skarbca historii" dokumentów poświadczających tożsamość konkretnego, a nie idealnie zaprojektowanego oblicza kulturowego (i nazewniczego) swojego kraju. Brak zapisów archiwalnych działający na korzyść kolejnych zaborców rekompensował przy tym argumentami natury achronicznej – mierząc dawne zjawiska miarą ich ważności, a nie ciągłości, na przykład uznanie ruchu bogomilskiego za aksjologiczną dominantę macedońskich dziejów w dawnych czasach, a powstania ilindeńskiego we współczesnych (*Богомилите*, 1940; *Значението на Илинден*, 1940) (→ Ilinden; → bogomilstwo). „Krwawymi literami spisane" historie zrywów wolnościowych (w lakonicznej formie przypominane ciągami bohaterskich zjawisk początku XX wieku) i sama symbolika dat weszły do repertuaru druków ulotnych aż do końca drugiej wojny światowej. Atut historyczny w walce o uznanie odrębności narodowej stał się równorzędną bronią zarówno komunistów, jak i ideologów

demokratyczno-mieszczańskich. W referacie programowym Macedońskiego Koła Literackiego (Македонскиот литературен кружок) w Sofii autorstwa Nikoli Vapcarova (1909–1942) mowa jest o słabej znajomości historii ruchu narodowo-rewolucyjnego, którą trzeba wzmocnić „rewolucyjną romantyką wielkich czynów" w literaturze („czynnikiem kulturalnym włączającym historię i legendę rewolucji") (N. Vapcarov, referat wstępny MLK, 1938). Z kolei Metodija Andonov-Čento (1902–1957) w przededniu pierwszego powojennego zgromadzenia parlamentu (1944) przywoływał w wydawanych dokumentach symbolikę „ostatniego przełomowego półwiecza historii" (M. Andonov-Čento, dokumentacja przygotowawcza ASNOM, 1944).

Po ukonstytuowaniu się federacyjnej republiki w 1944 roku w początkowej fazie nauka historyczna zobowiązana została do działań rewindykacyjnych względem „ukradzionych" i sfragmentaryzowanych dziejów, i dopiero po uzyskaniu drogą eksperymentów scalonego ich fundamentu można było urzędowo upowszechniać świadomość ich ciągłości w celu „udowodnienia istnienia narodu". Proces ten był powolny i od początku narażony na presję czynników pozanaukowych, co wytworzyło wyjątkowe w skali jugosłowiańskiej natężenie „operatywnej polityzacji" historiografii. Tak jak na płaszczyźnie międzynarodowej chodziło o społeczne wyeliminowanie świadomości bułgarskiej i serbskiej (syndromu „przepełnionej historii"), na wewnętrznej – na przykład o wykazanie kontynuacji etosu powstania ilindeńskiego w działaniach późniejszej o 40 lat partyzantki titowskiej. Począwszy od publikacji trzytomowej historii Macedończyków *Историја на македонскиот народ* (1966) łatwiejsze stało się choćby udowadnianie istnienia pełnej świadomości narodowej w XIX wieku, a już od 1948 roku możliwe było kwestionowanie wspólnoty losów z państwem bułgarskim w średniowieczu. Początkowa „internacjonalistyczno-wspólnotowa" wizja dziejów, wspomożona kultem tradycji „ruchów rewolucyjnych", szybko ustąpiła miejsca wersji etnocentrycznej – na przykład już od lat 50. rozpoczęto korygowanie umownej daty początku istnienia formacji stricte narodowej, przesuwając ją od okresu XIX-wiecznego odrodzenia kulturalnego i uprzemysłowienia najpierw na pierwszą fazę ekspansji Turków osmańskich (XV wiek), a następnie aż do czasów państwa Samuela (XI wiek). Wymazaniu uległa natomiast cała XX-wieczna tradycja centroprawicowa z jej dość licznymi przedstawicielami. Dla autorów podręcznika do historii z 1969 roku ważne było, by ucząc się tego przedmiotu, wiedzieć, „jak kontynuować dzieło ojców oraz dziadów i bronić socjalistycznej ojczyzny" (J. Dimevski, V. Kuševski, *Историја за VIII одделение*, 1969). W sposób spójny i głębiej uzasadniony przedstawił ideowe zaplecze tego „epokowego macedońskiego skoku" filozof Georgi Stardelov (ur. 1930) w artykułach z początku lat 80. (*Поглед на историјата: големите историски чинови како литературни чинови* i *Поглед од историјата – македонската книжевност како историчка уметност*). Jego zdaniem wielkie dziejowe przełomy stanowią o przekazywaniu ich „idei-testamentu" w czasie – tak, by w przypadku „krwawego jądra" macedońskiej historii (nigdy nieidentyfikowanej z beznamiętnym archiwistycznym dziejopisarstwem)

uobecniać się w wiecznie aktualnym dramacie teraźniejszości. Etyczno-egzystencjalny „modus przetrwania" w historii staje się tu radykalną opcją skrajnych ludzkich wyborów (hasła „Слобода или смрт!" czy „Јунакот падна, бајрак не падна!"). Dramatyzm cierpienia wynikającego z „tragedii dziejów" nie jest możliwy do odtworzenia w „empirycznej" konwencji politycznego kronikarstwa czy rutynowego opisu ideologii, toteż funkcję identyfikacyjną narodu przyjmuje w wymiarze diachronicznym sztuka – nośnik archeologii estetycznej i ducha epickiego. Symultanizm poetyckich dziejowych iluminacji czy odtworzenie egzystencjalnych dramatów metahistorycznych i dziejowych autopsji jest jej – a zwłaszcza literatury – powołaniem, wyższym niż dokumentowanie rozkładu cieni w platońskiej jaskini. Tego rodzaju humanizacja dziejów w dziełach artystycznych świadczyć ma o „historiologii macedońskiego człowieka" (czego autor dowodzi, powołując się przykładowo na motywy powierzchni i głębi w wierszu Vapcarova *Историја*). Wcześniej pokrewne powyższym sądy formułował w esejach Bogomil G'uzel (ur. 1939) (zwłaszcza *Историјата како маштеа*), wychodząc od opozycji „[sztywna] historia – [rytualna] przeszłość", gdzie drugi człon – niesformalizowany i czysto psychologiczny – wiąże się z typowym dla macedońskiej mentalności wypieraniem swego zagmatwanego i płynnego wielokulturowego rodowodu. Jego wiekowe relikwie tkwią w bezczasie przypadkowego losu, gdzie pewnikiem są tylko antyteza i negacja. W takim ujęciu „ograbieni z linearnego czasu" i zamknięci w „orgiach przeszłości" (B. G'uzel, *Историјата како маштеа*, 1971), bezustannie odszyfrowują Macedończycy sprzeczność między wartościami archaicznymi i postępowymi. To „odwieczne" uwikłanie ludu w „etniczną odyseję" wyczerpującego zmagania z „macochą-historią" dostrzegał też przenikliwie krytyk literacki Dimitar Mitrev (1919–1976) (*Сказание од искони*, 1966). Jest ono również oczywiście widoczne w bardzo licznych utworach o tematyce historycznej (począwszy od Slavka Janevskiego, Simona Drakula czy Petre Andreevskiego), często odtwarzających znaki pamięci kulturowej właśnie na przecięciu obiegów niepewnego przekazu pisanego i bardziej wiarygodnego ustnego.

Autonomiczna wizja całkowitej własności i etnicznej wyłączności przeszłości rodzimej mogła się zrealizować dopiero po rozpadzie Jugosławii, kiedy charakterystyczny dla opóźnionych autoidentyfikacji fenomen „ucieczki od synchronii" znalazł także pożywkę w atmosferze trudnych okoliczności zewnętrznych – zwłaszcza sporu o fundamenty tradycji z państwem greckim. Prócz tego pojawiła się nowa funkcja wewnętrzna badań i ich popularyzacji: konieczność udowodnienia nieautochtoniczności rosnącej populacji albańskiej w Macedonii. W tej kwestii, jak również pryncypiów dotyczących ogólnego paradygmatu ciągłości etnokulturowej, istniał consensus między obozami postsocjalistycznym i narodowo-konserwatywnym historyków. Utrzymano w nazwach instytucji i publikacji nomenklaturę typu „historia narodowa", „narodu macedońskiego" (a nie „Macedonii"), do minimum sprowadzono reprezentację naukowców albańskich w tych instytucjach (także uniwersyteckich), wstrzymano

w oficjalnych gremiach badania nad okresem titowskiej federacji, który próbowali rekapitulować jedynie byli politycy, wojskowi czy dziennikarze. Pojęcie „białych plam" zostało całkowicie zrelatywizowane w zależności od preferencji lewicowo-prawicowych i sympatii narodowych. Na początku urzędowy kanon ideowo-faktograficzny spoczął na podstawie afirmacji ruchów antyotomańskich przełomu XIX i XX stuleci oraz antyfaszystowskiej epopei partyzanckiej. Po przejściowej zmianie władzy na prawicową w 1998 roku dowartościowano jako kulminacyjny przełom niepodległościowy z 1991 roku (organizacyjnym ośrodkiem nowych interpretacji stało się Archiwum Macedonii i pion podręcznikopisarstwa, podczas gdy jeszcze w nieco starszym podręczniku do historii za jedyną nowość uznawano opis sytuacji Macedończyków w Bułgarii, Grecji i Albanii – N. Veljanovski i in., *Историја за III клас гимназија*, 1992). Tabuizacji poddano myśl socjalistyczną (np. postać Mito Hadživasileva, 1922–1968), zrewidowano nieco postawę wobec uczestnictwa w wojnie domowej w Grecji lat 1946–1949, bliżej przyjrzano się takim dyskusyjnym dotychczas działaczom, jak Boris Sarafov (1872–1907), Todor Aleksandrov (1881–1924), Metodija Andonov-Čento, Metodija Šatorov (1897–1944) czy Pavel Šatev (1882–1951). Już wówczas zaczęły się w argumentacjach wyraźnie rozchodzić drogi socjalistów i narodowców. Jedną z kości niezgody stał się udział składnika bułgarskiego w strukturze świadomości historyczno-kulturalnej, uznawany przed 1991 rokiem za zbyt niebezpieczny do publicznego debatowania, teraz zaś uwolniony z całą mocą i ponownie dzielący znaczną część inteligencji na proserbską i probułgarską (zgodnie z tradycyjnym poglądem sofijskich elit, iż „fenomen Macedonii" to najbardziej romantyczna część bułgarskich dziejów). Dodatkowy konflikt wewnętrzny wywołało wydanie kompendium *Македонски историски речник* (2003) o wyraźnym nastawieniu kontralbańskim (kolejna, bardziej obiektywna synteza ukazała się już w 2008 roku). Całe dziejopisarstwo po uzyskaniu niepodległości państwa podzieliło się na trzy zasadnicze obozy „tożsamościowo-etnogenetyczne": „kontynuacyjny" („słowiański", obowiązujący w Socjalistycznej Republice Macedonii i obecnie wśród lewicy), „antyczny" (bliski prawicy, a wskazujący na związek z Macedończykami epoki aleksandryjskiej), „symbiotyczny" (kompromisowy, zaakceptowany ostatecznie przez autorytety akademii nauk). Opcja „antyczna" stała się na długi okres domeną działalności amatorów, „historyków z powołania" o wyidealizowanych poglądach na możliwości asymilacji całej struktury symbolicznej cywilizacji aleksandryjskiej (i wcześniejszych) w XXI wieku – a także twórców różnych dzieł dokumentujących „macedoński wkład" w dzieje cywilizacji powszechnej.

Zwrot do wartości konserwatywnych, dających w państwie z prowizoryczną nazwą i dyskusyjnymi na zewnątrz symbolami narodowymi szansę na kompensację zagrożonego interesu politycznego i kulturalnego, ucieleśnił się w wybitnie neohistorycystycznym narodowym programie kultury, mocno związanym z archeologią, a sprowadzającym (po 2006 roku) zjawiska kulturowe do kategorii dziedzictwa oraz poddającym je spektakularnej antykizacji.

Zwolennicy badania i odtwarzania w kulturze współczesnej korzeni staromacedońskich, związani przede wszystkim z partiami prawicowymi, opowiedzieli się za „ufortyfikowaniem" w jednoznacznej argumentacji historycznej czynników takich, jak etnonim, etnogeneza, język czy mitologia etniczna. Przed 1991 rokiem istniało tu przy tym niepisane embargo na refleksję nad antykiem, grożącą deprecjacją czynnika słowiańskiego. Ponadto od końca XX wieku czyniono naciski ze strony wspólnoty międzynarodowej, by na niestabilnym obszarze południowobałkańskim tworzyć wspólne syntezy dziejowe kilku nacji, a nie publikować narracje monoetniczne podsycające antagonizmy – co wszak w Macedonii nie mogło spotkać się ze zrozumieniem, gdy zaległości w stosunku do gotowych już historiografii jej sąsiadów były ogromne. Polityka historyczna ostatniego dziesięciolecia doznała intensyfikacji również w planie materialnym poprzez fundowanie prestiżowych obiektów muzealnych i zastosowanie symboliki antycznej (wraz z chrześcijańską) w ikonografii odznaczeń państwowych czy umundurowania wojskowego. Dawno w Europie niespotykany projekt głębokiej antykizacji tradycji – z ukoronowaniem w postaci realizacji kosztownego programu klasycyzującej przebudowy centrum stolicy – wykorzystał poetykę powtórzenia „sytuacji prototypowych", „cyklu walki i ofiar" czy ideę celowości dziejów „ku zmianie" (heglowski historycyzm) i miał genezę w gruncie rzeczy antygrecką (po 2008 roku). Służył mu skierowany przeciw Hellenom „wyścig nazewniczy" (starożytne nazwy patronalne obiektów publicznych) czy paradoksalnie odziedziczone wręcz po realiach XIX-wiecznej Grecji czołobitne oddawanie czci starożytnej przeszłości jako takiej. Wiedząc, iż macedońska świadomość narodowa została wykreowana na podstawie pochodzenia, mowy i atrybutów folkloru, w kompensacji „niepełnej historii" sięgnięto nie po samowiedzę prawno-państwową czy słabe etosy stanowo-obywatelskie (np. mieszczański), lecz podsycono dumę etnogenetyczną, mity straceńczej walki i dziejowego sprytu. Uspójniono kategorię tradycji przez nobilitację „pradawnego" przekazu ustnego, heroizację ideału antycznego i rozwinięcie tez prawosławnego konserwatyzmu (zwłaszcza nieskażonej „czystości" myśli pierwszych greckich i słowiańskich misjonarzy, a potem wierności ortodoksji uważanej za organiczny wytwór tego obszaru kulturowego). W tle procesualnie rozumianych tradycji i pamięci tkwił jednak stały „lęk historyczny", istotny od wieków składnik systemu obronnego ludu, wynikający z obcowania z najeźdźcami, zdradliwymi sąsiadami i własnymi odszczepieńcami (T. Vražinovski, *За националниот карактер на Македонците*, 1997). Wśród punktów orientacyjnych zrekonstruowanego i zaktualizowanego – oficjalnie i półoficjalnie – kanonu historii zwraca też uwagę kilka niekonwencjonalnych elementów szczegółowych, takich jak na przykład adaptacja arystotelesowskiej idei ekumeny jako odnawialnej koncepcji jakiejś nowej unii kulturalnej, misjonarski panchrystianizm myśli św. Pawła jako „filomacedońskiej", ostrożna „deslawizacja" postaci Braci Sołuńskich, „debułgaryzacja" średniowiecznego państwa Samuela, pokazowa identyfikacja z ideą śródziemnomorską czy koncepcja wzajemnego honorowego „użyczania tradycji" w przypadku Osmanów. Apoteozie

poddano paleobałkański lud Pelazgów i plemię Pajonów – pierwszy jako prawzorzec archaicznego przodka, drugi w funkcji lokalnego „brakującego ogniwa", dostarczającego osiągnięć cywilizacyjnych antycznym Macedończykom. Kosmopolityczna poliglotyczna tożsamość rozmaitych ludów antycznych miała zatem antycypować i nawet sygnować dzieło świętych Cyryla i Metodego oraz ich uczniów, niemających przy tym – jak się dowodzi – głębszych związków z Bułgarią. „Ponadeuropejskość" pierwotnych dziejów macedońskich polegałaby też na fakcie, iż wyszły one z transkontynentalnego imperium, by dopiero przez dwa Wschody (prawosławny i islamski) późno wejść w krąg wpływów europejskiego Zachodu. W takiej „historii długich procesów" symbole pochodzenia łączą się z figurami przeznaczenia, a apokaliptyczne opętanie przeszłością (E. Šeleva, *Born to be Balkan*, 2000) dla wielu jej politycznych i quasi-naukowych czcicieli oznacza życie bardziej w czasie idealnym niż realnym. Tak charakterystyczny wątek sporów o etniczną przynależność postaci, wydarzeń, procesów z przeszłości (liczne publikacje typu *Украдена историја* Petara Popovskiego, 2009) odnoszą wszak wciąż nie tyle do projektowanego pozytywnego i przyszłościowego determinizmu zdarzeń, ile ciągłego przekonywania, iż „historia nie ma racji": „Dlaczego mamy tak krótką historię pisaną? Bo każdy zaciera ślady poprzednika" (D. Skalovski, *Писма до Македонците*, 1997).

Już w pierwszym tomie serii „Историја на културата на Македонија", zatytułowanym *Содржински и методолошки прашања во истражувањето на историјата на културата на Македонија* (1995), podkreślano wagę etycznego i aksjologicznego wymiaru każdej chwili dziejowej narodu (V. Panzova, *Релевантноста на логиката за истражувањето на историјата*, 1995). Tłumaczy to po części dlaczego na przykład upamiętnianie konfliktu z Albańczykami w 2001 roku szybko zaczęło w polityce symbolicznej przesłaniać wydarzenia drugiej wojny światowej. Doraźność owej „programowalnej historii stosowanej" jest zaś uzupełniana alegorią stabilności, której dowodów dostarcza archeologia – sprawdzony środek wzmacniania „protez tradycji" w utwierdzaniu własnej autochtoniczności. Powierzone jej zadanie rekonfigurowania dziedzictwa wykonuje się wzorowo od 2006 roku za pomocą licznych odkopywanych, eksponowanych i interpretowanych artefaktów. Łącznie z filmowanymi fabularnymi epopejami i kampaniami telewizyjnymi tworzy to wizerunek ciągłości i celowości kolejnych etapów diachronii. W pewnym tylko stopniu taki paradygmat czasu wspierają autorzy z kręgu teologów prawosławnych, dla których „od chwili chrystianizacji" obowiązujący jest model historii jako epifenomenu sensu – „nie rytmu zwycięstw i katastrof", a „systemu wysokich relacji, gdzie równie ważni są Abraham i król Dawid, filozofowie greccy i Aleksander Wielki, postacie nowotestamentowe i cesarz Konstantyn" (S. Sandžakoski, *Православие и македонскиот културен простор од XII–XIX век*, 1996). Twierdzi on także, że wyłącznie kultura bizantyjsko-słowiańska i biblijno-liturgiczna jest w stanie chronić przed idolatrią historii, którą jako pierwsi powstrzymali święci Cyryl i Metody, „zapoznając Słowian macedońskich z pojęciami historyczne i metahistoryczne" i w „ascetycznym dynamizmie" pchnęli

ich na tory myślenia eschatologicznego, by – po fazie manichejskiego bogomilizmu – utwierdzić w nich obraz świata historycznego jako *theatronu* (tenże, *Пролегомена за истражување на православната византијско-словенска култура на Македонија*, 1995). Wtóruje mu Metodij Zlatanov (ur. 1963), wskazując na formę ikonostasu historii, w którym wymieniają się wiecznie żywe postacie i idee, budując pełnię ponadczasowego i niewidzialnego bytu (*Историјата како иконостас*, 2003), a Ratomir Grozdanoski (ur. 1959) przypomina, iż historia Macedończyków nie zawiera niczego, co przeczyłoby ewangelicznej zasadzie sprawiedliwości (*Библијата, војните и востанијата*, 2006). Natomiast jako całkiem na tym tle odrębne jawią się eklektyczne definicje roli refleksji nad dziejami u zwolenników myślenia ponowoczesnego (i w Macedonii zarazem nierzadko „postkolonialnego"): Branislav Sarkanjac (ur. 1958), choć powołuje się na status historii „z perspektywy uczestnika/aktora" Clifforda Geertza, to jednak widzi też przyzwolenie na dokonywanie w „bieżącym wyższym narodowym interesie" selekcji faktów i ich mitologizacji (B. Sarkanjac, *Македонски катахрезис*, 2001), a Nikola Gelevski (ur. 1964) postuluje przecięcie ciągłej idealizacji dziejów przez uprawianie „historii otwartej" – jako palimpsestu, metaforycznej przypowieści, kolażu i „amnestii" wobec wydarzeń niejednoznacznych (*Отворена историја*, 2003).

W omawianym przypadku macedońskim zastosowanie pojęcia historii w perspektywie przemian form świadomości narodowej okazuje się silnie uzależnione od niesformalizowanych prób określania istoty dziejów, utopii politycznych, urzędowych metodologii i zmian wymagań ideologicznych wobec historiografii. Za cechy specyficzne jego obecności w dyskursach nauki, polityki oraz kultury i w użyciu potocznym należy na podstawie pokazanych przykładów uznać przedłużone trwanie zmityzowanych narracji romantycznych, naznaczenie cechami martyrologicznymi, mocne inspiracje heglowsko-marksistowskie i małą odporność na zagrożenia ideą etnonacjonalizmu, ale jednocześnie zdolność do funkcjonalnego wykorzystania w chwilach kryzysów i przełomów, mobilizacyjno-integrujący charakter względem życia wspólnotowego oraz otwarcie na nowo odkrywane dynamiczne elementy dziedzictwa, kształtujące bardziej od „przedpaństwowego" dojrzałe społeczeństwo pamięci.

Битовски К., Ивановски О. (ред.), *Македонската историска наука – достигнувања и проблеми: прилози од научниот собир одржан во Скопје на 17–19 ноември 1998 година по повод 50-годишнината од работата на институтот за национална историја*, Скопје 2000; Киселинов С. (ред.), *Македонски историски речник*, Скопје 2000; Ристовски Б., *Столетија на македонската свест*, Скопје 2001.

Lech Miodyński

HISTORIA
(Serbia)

Wyzwania polityczne, jakim musiała sprostać Serbia począwszy od okresu budowania własnej państwowości w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku oraz rodzące się w sporach ideowych etnocentryczne modele kultury i języka – a także tradycjonalistyczna koncepcja samego narodu – od początku nie sprzyjały ugruntowaniu obiektywnej wizji przebiegu własnych dziejów ani neutralno-opisowemu nacechowaniu kategorii samej historii. Z jednej strony wpływała na ich rozumienie pozytywistyczna metodologia nauk historycznych, znana Serbom w tym czasie zarówno z opracowań zachodnich (szczególnie niemieckojęzycznych), jak i z Rosji, z drugiej skutecznie korygowały założony w nich „materiałowy" obiektywizm inne autorytety – początkowo folkloru i romantycznej literatury, następnie, w drugiej połowie XX wieku, oddziaływanie ideologii socjalistycznej/komunistycznej, a także wielokrotnie postawy środowisk związanych z Cerkwią czy gremiów polityczno-wojskowych. Odziedziczony po fundamentalnych dziełach źródłowych Ilariona Ruvarca (1832–1905) wzorzec historiografii krytycznej (od lat 60. XIX wieku), mimo solidności jej założeń i dużej grupy godnych kontynuatorów, okazał się w wielu późniejszych okresach społecznie mniej użyteczny od narracji narodowej „historii obronnej", dla której argumentów dostarczały zideologizowane interpretacje wydarzeń najistotniejszych dla kolektywnej tożsamości. Niezależnie od tego podstawę dla instrumentalnie stosowanej semantyki związanej z historią w pewnym stopniu stanowiła też jej filozofia (zwłaszcza prowidencjalistyczna), rozwijająca się głównie w XX wieku na fundamencie kategorii sięgających często czasów średniowiecza.

Kamień węgielny pod nowoczesne rozumienie historii jako uporządkowanej narracji o dziejach położył jednak jeszcze Jovan Rajić (1726–1801), którego czterotomowa synteza przeszłości Słowian (1768/1794–1795, wyd. 2 1824), dająca narodowi „zagubiony początek", dokonała takiej chronologizacji, w której oparta na dokumentach porównawcza analiza znalazła zastosowanie również w serbskim materiale, decydując w takim ujęciu u czytelników o podmiotowej wartości rodzimych dziejów co najmniej do połowy XIX stulecia. Naczelnej dewizie ówczesnych prawideł dyscypliny („pokazać rzeczy takimi, jakie były") nie zawsze jednak było blisko do realiów doby odzyskiwania i budowania serbskiej państwowości, ponieważ w wielu późniejszych wyciągach z Rajiciowskiego dzieła dokonywano uproszczeń pod kątem przydatności konkretnych faktów dla zadań nienaukowych. Niejednolita wizja przeszłości wynikała też na początku owego wieku z podziału ziem serbskich pomiędzy dwa imperialne organizmy polityczne, co wiązało się na przykład z całkowicie odmiennymi systemami oświaty i z faktem, że mocny był w powszechnym obiegu zmitologizowany folklorystyczno-epicki wizerunek dziejów – a z drugiej strony istniały nie do końca się z nim rozliczające, niespójne propozycje „szlachetnych

dyletantów" (Aleksandra Stojačkovicia lub Simy Milutinovicia-Sarajliji) oraz bardzo skromna liczba opublikowanych dokumentów (brak solidnego zaplecza materiałowego). Jeśli dodać do tego dydaktyczne ukierunkowanie wiedzy historycznej przez znaczną część XIX wieku – a nie istotny jej wpływ na diagnozowanie procesów społecznych (co na Zachodzie od czasów rewolucji francuskiej czyniono, rozróżniając koncepcje naturalistyczne i idealistyczne, oddzielając po prostu ludzkie historie szczegółowe od natury i dziejów religii) – uzyskamy obraz raczej „patriotycznej skazy" serbskiego jej widzenia w tamtym okresie. Dopiero rozpoczęta w 1879 roku „dyskusja o metodzie" między otoczeniem Ilariona Ruvarca i konserwatywnymi przedstawicielami późnoromantycznego „kreacjonizmu dziejów" (Pantelija Srećković i in.) przyniosła, choć nie na trwałe, triumf czysto „źródłowej" argumentacji sensów przeszłości, charakterystycznej dla XIX-wiecznego autorytetu Leopolda Rankego. Pozanaukowe znaczenia pozostawały natomiast w ogromnej mierze pod wpływem myślenia mitologicznego, czemu nie sprzyjał fakt zbudowania na fundamencie folklorystycznym istotnej części narodowej literatury ani też nie przeszkodziły argumenty Ruvarca głoszące na przykład, iż afirmowane w pieśniach *herojsko doba* jako rzekomo „klasyczna" faza rozwoju narodu nierzadko pozbawione było sprawdzalnej podstawy historiograficznej.

Siła i dynamizm wpływających na akademicką historię poglądów mitologizujących przeszłość czy „opatrznościowych" wynikały także z faktu, że na przełomie XIX i XX wieku istniała w kraju tylko jedna (belgradzka) katedra historii, podczas gdy w Niemczech było ich w tym czasie ponad 150. Z kolei utrwalony w kręgach uniwersyteckich z opóźnieniem w latach międzywojennych jako obowiązująca metoda coraz bardziej anachroniczny niemiecki historycyzm stał się jeszcze nawet na kilka dziesięcioleci po 1945 roku schronieniem tych badaczy i popularyzatorów dziejów, którzy nie chcieli poddać się w swej dziedzinie paradygmatowi neoheglowskiego marksizmu. W pozauniwersyteckich instytutach badawczych i archiwach spoczywały dowody na całkowicie profesjonalne podejście do materii skatalogowanych faktów, a jednak akcent ideologii socjalistycznej położony na znajomość historii (szczególnie najnowszej) jako podstawy „świadomości społecznej" nie mógł wyeliminować potocznego widzenia niesformalizowanej „przeszłości" jako obszaru panowania mitów narodowych. U schyłku epoki jugosłowiańskiej rozpoczęła się publikacja pomnikowej (i pozytywistycznej w duchu) edycji *Istorija srpskog naroda* (1981–1993), ale już wtedy narastała świadomość istnienia od dawna alternatywnych koncepcji dziejów, zwłaszcza formułowanych przez historiozofów prawosławnych (lub za takich się uznających) – co po serii licznych nowych publikacji miało przynieść zupełnie nową sytuację w latach 90. i później.

Zarówno serbska dokumentacja prawno-polityczna, jak i teksty o szerokim profilu humanistycznym, literatura piękna i świadectwa wiedzy potocznej z ostatnich dwóch wieków odbijają stan niezrównoważenia ewolucji społeczeństwa, jego kultury i instytucji politycznych – w naprzemiennych zrywach modernizacyjnych i długich okresach stagnacji oraz kryzysów (→ naród). Miało to decydujący

wpływ na wyobrażenia o własnej przeszłości, począwszy od pierwszego narodowego powstania przeciw władzy tureckiej (1804–1813), naznaczonego retoryką mitu kosowskiego, poprzez odrzucenie mieszczańskich idei ewolucyjno-oświeceniowych w modelu kultury kodyfikowanym przez Vuka Karadžicia (1787–1864) – chłopskiej u podstaw, scalającej ostatecznie ten i inne heroiczne mity kosztem alternatywnych wzorców (→ kultura). Ideologia jugoslawizmu – przed i po drugiej wojnie światowej – w pewnym stopniu „amputowała" bądź łagodziła ekspansywną wymowę historii narodowych, by podczas walk antyfaszystowskich ponownie zradykalizować swój stosunek do wielu zbiorowości przez utrwalenie dualistycznych podziałów na dawnych i obecnych „sojuszników" i „zdrajców", „partyzantów" i „czetników" itp., nałożonych na późniejsze skonfliktowane w wyniku niedokończonej urbanizacji tradycje „wiejską" i „miejską" (→ tradycja). Po rozpadzie jugosłowiańskiej federacji wszystkie te antynomie, jak i XIX-wieczne matryce „sławnej przeszłości" powróciły do społecznego obiegu, w niewielkim stopniu dopuszczając do głosu pierwiastki krytycznej świadomości historycznej. Dawniej, w pierwszej połowie stulecia, zastępowała ją na przykład świadomość „dynastyczna" (historia całkowicie widziana tylko przez pryzmat sporu „karađorđeviciowcy – obrenoviciowcy"), teraz – poza wyjaśnianiem „białych plam" – zrewaloryzowano stosunek do tzw. wartości europejskich, nadając okresom ich oddziaływania pozytywne bądź negatywne piętno. Podkreślane szczególnie w ostatnim ćwierćwieczu przez serbskie elity (intelektualne, polityczne, duchowe) poczucie „sprawiedliwości historycznej" ma natomiast genezę w dwustuletnim paśmie trudnych kolektywnych doświadczeń: dwunastu wojen i co najmniej tylu powstań, konfliktów wewnętrznych i aktów ludobójczych (gdzie naród uczestniczył jako przedmiot i podmiot), kilku okupacji i epopei wyzwoleńczych, blokad ekonomicznych, kryzysów dyplomatycznych, wieloletniego tworzenia i utraty państwa, wymuszonych migracji i dyktatur, pod którymi kraj znajduje się przez większość tego czasu.

Niektóre wątki przetwarzane podczas tylu zmagań z dezintegracją narodu, jego instytucji i terytorium mają genezę w piśmiennictwie średniowiecznym. Obraz dziejów reprezentowany w nim głównie za pośrednictwem hagiografii dokumentujących życie wybitnych postaci stanowił podstawowy punkt odniesienia wielu późniejszych wizji. Rolę konstytutywnego ideologemu serbskiej etnomitologii politycznej odgrywała w niej synteza narracji o państwie (zespolonym więzią przestrzenną/terytorialno-administracyjną) i narodzie (określanym według kryterium wyznaniowego). Przekazom nurtu cerkiewnego (dziejom „praojców" – świętej dynastii Nemanjiciów) towarzyszył kompleks mityzujących historię epopei pochodzenia ludowego – i to właśnie ich symbiozy dokonał wspomniany Jovan Rajić, łącząc w swojej *Historii* (…) szacunek dla źródeł, sakralizację przeszłości i jej pojmowanie folklorystyczne.

Utrzymana w XIX stuleciu jej konceptualizacja „plebejska" – epicko-religijna z pierwiastkiem defensywnym – rozwinęła w sobie wyrazistą orientację wolnościową i cechę powszechności udziału narodu/ludu w przełomowych

wydarzeniach. Ten w dużej mierze bezkrytyczny konstrukt patriotyczny (przyjęty dzięki wykorzystaniu myśli niemieckich romantyków również przez Vuka) został następnie podważony przez takich zwolenników poglądów Ilariona Ruvarca, jak Nikola Krstić (1829–1902) czy Aleksandar Stojačković (1822–1893), którzy próbowali dowodzić, iż historia narodu jest czymś innym niż narodowe interesy. Pretekstem do ich rozważań były takie fakty dziejowe, jak czyny Vuka Brankovicia, zabójstwo cara Uroša lub wielka migracja Serbów na północ. Kontynuowany przez Jovana Risticia, Nikolę Radojčicia czy Milana Đ. Milićevicia nurt krytyczny skupiał się jednak na wyjaśnianiu kwestii szczegółowych, nie dążąc do wielkiej syntezy. Powstała ona za sprawą Konstantina Jirečka w Wiedniu w języku niemieckim już w XX wieku (1911–1918), inspirując bezpośrednio działalność Jovana Radonicia. Wymienieni autorzy nie kształcili się zazwyczaj za granicą, a ich wpływy („niszczycieli narodowych świętości”) malały w miarę, jak popularność zyskiwała z kolei poetycko-religijna historiozofia czarnogórskiego władyki Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851) z jego sakralizacją „mitu początku” i ideą odpowiedzialności zbiorowej („dziedziczenie grzechów przodków”). Ta irracjonalistyczna i fatalistyczna (‘zły los’ – *kob*) czarno-biała matryca narodowej przeszłości stanie się w XX wieku podstawą zideologizowanego/nacjonalistycznego odłamu refleksji nad historią. Jego wspomożonemu licznymi utworami literackimi rozwojowi towarzyszą też bardziej umiarkowane idee, które formułuje się w tle konkretnych odkryć i osiągnięć edytorskich, jak na przykład wydania ważnych pomników serbskiej kultury (*Dušanov zakonik* i in.) przez Stojana Novakovicia (1842–1915), który miał też – podobnie jak Slobodan Jovanović (1869–1958) – duży udział w rozwoju „czystej” refleksji nad dziejami.

Z punktu widzenia metodologicznych sposobów ich wyjaśniania w kontekście serbskim wśród myślicieli XX-wiecznych dominują trzy typy historiozofii: 1) chrześcijański (prawosławny) – obejmujący zarówno „teologię historii”, jak też propozycje eklektyczne, wpisujące ją co prawda w wymiar transcendentny, lecz dalekie od doktryny i teofilozofii prawosławia, syntezujące za to sakralną wizję dziejów ze zestereotypizowaną mityczną projekcją losów narodowych; 2) ujawniający związek z tendencjami o rodowodzie postheglowskim, zakładającymi istnienie determinizmu historycznego (reprezentowany tylko przez jednego filozofa historii, który w swych zróżnicowanych metodologicznie pracach skłania się wszak najczęściej ku historiozofii prawosławnej); 3) mistyczno-idealistyczny, pojmujący filozofię dziejów jako filozofię kultury (w przypadku również jedynego reprezentanta tego odłamu dochodzi do wykorzystania historiozofii „scjentystycznej”, nadbudowanej na teoriach psychologii – z wykorzystaniem tradycji serbskiej „religii narodowej”).

Całokształt tych tendencji cechuje wyjątkowo trwała więź z uformowanym za pośrednictwem średniowiecznych tekstów kultury oglądem przeszłości, wpisanym w obręb dwóch wzajemnie dopełniających się nurtów: cerkiewnego oraz ludowego, wraz ze skodyfikowaną w XIX wieku przez Petara II Petrovicia Njegoša w poemacie *Gorski vijenac* wersją syntetyczną obu tych ujęć. Jako mityczny

twór mistyczno-ludowy, utrwalający w sobie kategorię uświęconego i zmityzowanego „początku", będzie ona całkowicie niewrażliwa na zmiany modelowe dokonujące się w obrębie kultury serbskiej i przechowywana niezależnie od przemian dziejowych w świadomości zbiorowej, kształtując również dzisiejsze serbskie imaginarium.

W pierwszym czterdziestoleciu XX wieku myśl historiozoficzna odnosząca się w ukonkretniony sposób do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości Serbii sprowadza się w istocie do nurtu prawosławnego. Widoczne jest to na tle wielu przeżywających w tym okresie rozkwit „ogólnych" koncepcji filozoficznych (np. oryginalnego systemu (hiper)metafizyki Branislava Petronijevicia, kosmologii zawartej w dziele *Principi istorije* Božidara Kneževicia czy etycznej „filozofii życia" Kseniji Atanasijević i zbliżonego ujęcia Vladimira Vujicia). Obecne w nich poglądy historiozoficzne przybierały wielorakie odcienie – od teistycznego, przez opcje światopoglądowo pośrednie (w których element religijny/teologiczny był racjonalizowany, marginalizowany bądź eliminowany na rzecz zaangażowania społecznego i politycznego, jednak z poszanowaniem roli Boga), aż po anty- i ateistyczny – dowartościowany już w czasach titowskiej Jugosławii (→ sekularyzacja). Dominująca tendencja chrześcijańska ujmuje dzieje w perspektywie soteriologicznej i eschatologicznej i jest wzorowana w ogromnej mierze na rosyjskiej prawosławnej teologii historii. Z drugiej strony wychodzi od supozycji chrześcijańskich, opierając się jednak na prawosławiu zetnizowanym, ludowym (wywodzącym się z pogańskiej/animistycznej „religii immanencji"), stanowiąc tym samym eklektyczną historiozofię łączącą pierwiastki mityczne z mesjanistycznymi (→ religia). Niezależnie wszak od perspektyw i strategii metodologicznych refleksję umożliwiającą ogarnięcie całości dziejów Serbii i Serbów współtworzy elementarna – obecna we wszystkich koncepcjach – kategoria dwojako (lecz nie antynomicznie) pojmowanego „początku". W obrębie rozważań na jej temat mieszczą się również niezwykle popularne etnopsychologiczne „projekty kulturowe" Jovana Cvijicia i Vladimira Dvornikovicia z lat 20. i 30., wskazujące na istnienie stałych mechanizmów sprawczych lokalizowanych w sferze świadomości bądź rozmaicie rozumianej psychiki narodowej.

Liczne składniki XIX-wiecznej – ze znacznie wcześniejszymi korzeniami – historiozofii Njegoša zostały wkomponowane w trzy najobszerniej omawiające „zasady" narodowej historii, długotrwale rozwijane koncepcje: bp. Nikolaja Velimirovicia (1881–1956), o. Justina Popovicia (1894–1979) (obie dopełniane też po 1944 roku) oraz Miloša Đuricia (1892–1967). Dwaj pierwsi, postrzegając sens historii w wymiarach soteriologicznym i eschatologicznym, „początek" (ale i kres) dziejów zbiorowych widzą w upostaciowionej inkarnacji Słowa w narodzie – św. Savie. Jego pojawienie się w czasie dla narodu, Cerkwi i państwa pierwotnym/sakralnym (wraz z „praojcem" Stefanem Nemanją) ukazywane jest w zgodzie z konwencją kształtujących kult hagiografii (aż do analogii z przyjściem Chrystusa do ludzi) – przez obrazy „nowego Izraela", „narodu bogonoścy" (→ naród bogonośca) czy „uświęconej ziemi obiecanej Mojżeszowi".

Justin Popović rozwija tę chrysto-/narodocentryczną wizję w kontekście wpisanej w serbską rzeczywistość idei Bogoczłowieczeństwa, zyskującej personalny charakter przez relacje św. Savy (przedstawiciela narodu) z Bogiem (*Svetosavlje kao filosofija života*, 1954). Dylematy świętego i ich interpretacja w kontekście roli jednostki i zbiorowości we wszechświecie są tu kluczowymi składnikami „świętosawskiej filozofii życia". Jej patron – „serbska palingeneza, nowe narodzenie w Chrystusie", „twórca serbskiego *evangelikonu*", dzięki któremu „z chrześcijańskiego etosu rodzi się etnos", autor „idei meta-historii i meta-narodowości" – jest w ujęciu Popovicia początkiem i końcem serbskiej historii. Stanowi on też, jako jednostka, życiodajny duchowy początek, przesądzający o losie narodu traktowanego jak „jeden niepodzielny organizm". Tym samym każda jednostka odpowiada za „losy duszy całego narodu", czy też dusza narodu jest „organiczną wspólnotą wszystkich dusz pojedynczych jednostek", dla nich natomiast jedynym punktem odniesienia powinna stać się wybrana i niezwykła jednostka stojąca u początku dziejów tego kolektywu – św. Sava.

Ta koncepcja, wykorzystująca (nieobce teofilozofii prawosławnej, szczególnie rosyjskiej) czynniki myśli organicystycznej, wyraźnie zbliża poglądy Popovicia do historiozofii bp. Nikolaja Velimirovicia. Jego z kolei filozofia dziejów narodu, zaczynających się również od „praojców" (przede wszystkim jednak od św. Savy), ufundowana jest w największym stopniu na jednym z podstawowych znaków w systemie serbskiej tradycji kulturowej, jakim jest rozumiane na sposób biblijny przymierze. W studium *Srpski narod kao Teodul* (1984, pośm.; Teodul – sługa, a zarazem wybraniec) władyka stwierdza: „Od czasów św. Savy – (…) który stał się godny Ziemi Obiecanej i otrzymał na Świętej Górze nowe tablice Przymierza – Serbowie wkroczyli na drogę teodulii – narodowego przymierza służby Bogu, a od czasów przymierza kosowskiego tę służbę wypełniają poprzez mające charakter oczyszczający cierpienie". Interpretacja przymierza kosowskiego i samego Kosowa jako „drugiego początku" (→ idea kosowska) zyskuje jeszcze przy tym u Velimirovicia wymiar martyrologiczny, nie tylko wyrastający ze źródeł hagiologii. Duchowny ten jawi się tu wyraźnie jako kontynuator synkretycznej tajemnicy „ducha ludu" na planie jego „historii świętej", zapisanej w pieśniach ludowych. To dziejowe przesłanie stanowi syntezę myśli religijnej – (neo)chrześcijańskiej („wiary ludowej" czy też „religii sfolkloryzowanej") z mistyczną (wyrażoną symbolicznym językiem mitu narodowego). Konkretne wydarzenie historyczne (bitwa z wojskiem osmańskim w 1389 roku) zostaje wpisane nie tylko w porządek chrześcijańskiej teodycei, ale także w ramy neomanichejskiej nauki o wiecznej walce światłości i mroku. Jego wizja bliska jest etyce starotestamentowej, a wykraczając poza czysto ortodoksyjną doktrynę, zbliża się do wyobrażeń znanych z herezji dualistycznych (i pesymistyczno-fatalistycznych – filozoficznych i teologicznych). Mityczny i powtarzalny czas wydarzeń związanych z bitwą wpisany zostaje w „Wielki Czas Boży" o mitycznej (kolistej, cyklicznej) strukturze. Historiozof odczuwa go jako wieczność, obecną paralelnie do linearnie płynącego czasu

historycznego – toczącego się niezależnie i niemogącego zniweczyć sakralno-mitycznego wymiaru tej wieczności. Mamy zatem w takim trwałym „przymierzu" do czynienia z nieprzerwanie istniejącymi trzema sferami: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Pokrewnym wątkiem koncepcji Velimirovicia jest problem „dziedziczenia grzechu", wbudowany w kontekst filozofii (narodowego) cierpienia. Ma ona również źródła w tradycji starotestamentowej i poprzez medium epiki ludowej (w kluczu historiozofii Njegoša) zostaje odczytany nowy początek (Kosowo), otwierający w „świętej historii" Serbów okres martyrologii pozwalającej na wewnętrzne doskonalenie się w służbie Bogu. Myśliciel rozwija pogląd o kilku etapach „grzeszności" każdej nacji, którą – jako konsekwencję występku któregoś z przywódców – jego potomkowie czy poddani mogą anulować poprzez udział w zaburzeniu ładu makro- i mikrokosmicznego, odkupić w „nieokreślonym czasie". Tym sposobem kosowska klęska militarna byłaby przez ludowo-njegošowską „świętą zemstę" (otwierającą drogę do totalnego zbiorowego zbawienia na Ziemi) możliwa do odwrócenia, a powrót narodu we własne koleiny losu dziejowego (stanu naturalnego) zamknąłby proces oczyszczenia z „historycznego przekleństwa". Wynikające z winy skłócenia możnowładców na Kosowie historyczne cierpienie (wątek poezji ludowej) zostałoby wówczas jako akt pokuty wymazane z kolektywnej świadomości.

Uzupełnieniem ukazanych postaw względem fundamentalnej idei początku i jej rozmaitej egzegezy są poglądy filozofa kultury Miloša Đuricia, szczególnie przedstawione w najważniejszej książce *Vidovdanska etika* (1914). On także odczytuje ogólniejsze znaczenia z wydarzeń symbolizowanych przez przymierza świętosawskie oraz kosowskie, przy czym to ostatnie czyni podstawą systemu etyki ogólnej, określonej jako vidovdanska filozofia nacjonalizmu (tu: patriotyzmu) – tzw. „biała filozofia", rozumiana jako pozytywna tradycja kultury / świadomości / myśli Serbów-Jugosłowian. Owa „filozofia heroizmu" tej nacji – „przewodniczki wszechludzkości" nawiązuje do pogańskiego boga wojny Vida, dającego jej na Kosowie prawo do realizowania od początku „nowych dziejów" nie tylko w swym kraju, ale i na przebóstwionej Słowiańszczyźnie oraz całym świecie, w myśl idei mesjanizmu i zlaicyzowanego misjonizmu.

W realiach nauki i kultury federacyjnej Jugosławii koncepcje takie jak powyższe, inspirowane pobudkami „religijno-idealistycznymi", odsuwane były raczej na odległy plan, ustępując miejsca „internacjonalistyczno-wspólnotowemu" i „materialistyczno-klasowemu" rozumieniu historii przez teoretyków i ideologów marksizmu (Andrija Stojković czy Sergije Dimitrijević). Nakładało się to na jednostronność czy wręcz ograniczanie badań nad serbskimi dziejami, widzianymi głównie w perspektywie „postępowych ruchów społecznych" (→ postęp). Jednym z niewielu autorytetów przeszłości był lewicowy myśliciel i publicysta Svetozar Marković (1846–1875), którego sceptyczne diagnozy społecznego rozwoju niepodległej Serbii (*Srbija na Istoku*, 1872) skierowane były przeciwko narodowemu romantyzmowi i legły u podstaw widzenia dziejów przez pryzmat stosunków ekonomicznych (zwłaszcza na wsi), tradycji

monarchistycznych przeciwstawionych wolnościom równych obywateli czy roli aparatu biurokratycznego i wspólnot religijnych w budowaniu fałszywych pojęć o rozwoju cywilizacyjnym narodu i państwa. Poglądy Markovicia, wybiórczo przejęte przez urzędujących historyków samorządowego socjalizmu, wzbogacono o teorię ponadnarodowych praw rozwoju historycznego – skonkretyzowanych na przykład w dziejach ruchu robotniczego. Świadomie blokowano badania nad ideą jugosłowiańską, dziejami środowisk mieszczańskich lub historią Cerkwi, a ich selektywną penetrację powierzano „sprawdzonym kadrom". Pierwsza *Istorija Jugoslavije* (międzywojennej) pojawiła się dopiero w 1958 roku w myśl zasady VII kongresu Komunistycznej Partii Jugosławii: „Nic nie jest tak święte, by nie mogło zostać przezwyciężone". Narodowe projekty dziejopisarskie realizował belgradzki Wojskowy Instytut Historyczny zgodnie z sentencją „bohaterska przeszłość i świetlana przyszłość", a w poszczególnych republikach federacji obowiązywała zasada „dyspersji pamięci" (zajmowania się tylko najbliższymi kontekstami lokalnych spraw – Đorđe Stanković), sterowanej przez lokalne „poprawne politycznie" belgradzkie ekspozytury, co nieuchronnie musiało tam doprowadzić do przewartościowań w duchu nacjonalistycznym (a początkowo do współobecności różnych „historii paralelnych").

„Historyzacja" serbskiej polityki, zyskująca nowe perspektywy od końca lat 80. (→ polityka), stworzyła nowy klimat dla narodowych uzasadnień stanu obecnego (hasło: *Srbi – narod najstariji*), co wiązało się również z rosnącym wpływem kręgów cerkiewnych w życiu społecznym, narastającymi konfliktami etnicznymi i przewartościowaniem znaczenia wielu postaci z przeszłości, na przykład z okresu drugiej wojny światowej. Schematyzację „historii w pełni zrozumiałej" uzupełniała „historia kawiarniana", pełna blasku faktów dotychczas zabronionych czy person dysydentów z ubiegłych dziesięcioleci, na co dodatkowo nałożyła się nowa formuła organizacji uroczystości patriotyczno-rocznicowych i zalew publikacji amatorskich poświęconych w dużej części problematyce etnogenetycznej i quasi-dziejom języka (oraz literackie odbicia tych pseudonaukowych dzieł). Jeszcze przed rozpadem Jugosławii rozpoczął się proces restaurowania w różnych „projektach historycznych" określonych metanarracji dziejowych jako potencjalnych idealnych fundamentów nowych idei etnokulturowych (Miroslav Jovanović). Do najważniejszych z nich należą: 1) tradycja stalinowska (dążenie do przywrócenia rządów komunistycznego „serbskiego dyktatora"); 2) tradycja świętosawska (uświęcająca linearną historię przymierza narodu ze świętym); 3) tradycja złotych lat siedemdziesiątych (budząca nostalgię za dekadą względnej stabilizacji i dobrobytu); 4) tradycja pašiciowsko-karađorđeviciowska (odgrzewająca mit ludowej „serbskiej demokracji" z lat 1903–1914); 5) tradycja ravnogorska (związana z ideą zawrócenia z komunistycznej drogi rozwoju kraju) (→ tradycja).

W końcu lat 80. rozpoczęły się procesy związane z rewizją przeszłości wraz z późniejszymi rehabilitacjami politycznymi dekretowanymi przez ustawy – z rehabilitacją czetników (w 2004 roku) i samego Draży Mihailovicia (w 2015

roku) włącznie. Filar rewizjonizmu historycznego pozostaje w ścisłym związku z nacjonalistyczną ideologią – z jej stałymi strategiami „poszukiwania wroga" i legitymizacji teraźniejszości przez wyobrażony wizerunek przeszłości. Początki takiej orientacji w polityce kulturowej po rozpadzie Jugosławii sięgają roku 1993, kiedy w ramach przygotowanego w Serbskiej Akademii Nauk i Umiejętności projektu wydawniczego *Sto najznamenitijih Srba* gloryfikuje się bez krytycznego komentarza postacie Draży Mihailovicia, Milana Nedicia i Dimitrije Ljoticia (→ serbski faszyzm) jako na równi traktowanych narodowych bohaterów. Opracowanie to ujrzało światło dzienne w tle konfliktów w Chorwacji i Bośni, odgrywając rolę instrumentu ideowo-politycznej protekcji wobec dopuszczalnych form radykalizmu antykomunistycznego, antyjugosłowiańskiego i antyzachodniego, w czym pomóc miała asynchroniczna w tego rodzaju nacjonalizmie wizja czasu. Łączyła ona cele aksjologiczne przodków i potomków, w szczególności nakazując kontynuację rozpoczętych bitew, a także kierując uwagę na współczesną konfrontację cywilizacyjną (np. z islamem czy katolicyzmem) (→ konfesje), polityczną i wojenną. Dziejowa ciągłość ideowa i personalna podmiotów owego mitycznego irracjonalizmu wyparła z niej argumenty naukowej refleksji historycznej, spełniając doraźnie użyteczną funkcję. Działania takie przybrały postać systematycznego ignorowania całej powojennej historiografii jugosłowiańskiej czy relatywizacji osiągnięć zwycięskich formacji komunistycznych w latach 40. na korzyść sił uważanych dotąd za kolaboracyjne i antynarodowe. Prowadziły także do kamuflowania nacjonalistycznego rdzenia reżimu Miloševicia i jego klęski w działaniach wojennych, jak również do wprowadzenia siłami „nowych historyków" treści uważanych w takiej hierarchii za narodowe do podręczników szkolnych. W pierwszej dekadzie XXI wieku skoncentrowano się również na wykazywaniu zasług takich aktorów historii, jak odpowiedzialni za podpisanie paktu trzech książę Pavle Karađorđević (zrehabilitowany w 2011 roku) czy premier Królestwa Jugosławii Dragiša Cvetković, co oznaczało już rewizję całych procesów politycznych z nimi związanych. Bagatelizowanie w tym postępowaniu niewygodnych świadectw źródłowych potwierdzało zaś raz jeszcze, że czyni się to nie w imię historycznej prawdy czy nawet różnego rodzaju zadośćuczynienia, lecz nacjonalistycznej ideologii i rozmycia odpowiedzialności za szkodliwe decyzje z przeszłości. Wszystko to jest wyrazem ambicji konstruowania historii monumentalnej, niepoddającej się drobiazgowym analizom krytycznym, trwale obecnej w środkach masowego przekazu i budującej „głęboką świadomość" nacjonalistyczną przez narracje o pozornie niewinnej etykiecie patriotycznej i pod szyldem upominania się o sprawiedliwość.

Współczesna serbska refleksja historiozoficzna kontynuuje wątki rozpracowywane w ciągu całego niemal XX wieku. Pod względem metodologicznym nadal ma fundamenty chrześcijańsko-prawosławne (choć równorzędne nierzadko z innymi niż teologia naukami humanistycznymi). Najbardziej znani jej przedstawiciele, historyk Radovan Samardžić (1922–1994), psycholog Vladeta Jerotić (ur. 1924) i teolog bp Atanasije Jevtić (ur. 1938), interpretują mające

status *loci communes* najważniejsze wydarzenia i postaci historyczne związane z kategorią „początku". Mimo znacznego eklektyzmu łatwe do wychwycenia są u nich – zwłaszcza dwóch pierwszych – dominanty wynikające z wybiórczego przyswojenia koncepcji metafizyki historii i soteriologii Nikołaja Bierdiajewa z lat 20. Poza tym charakteryzuje ich dorobek duża niespójność – historia bywa na przemian pochodną świata pozbawioną perspektywy metafizycznej (nawiązanie do neoheglizmu u Samardžicia) i dziejami zbawienia wpisanymi w kontekst „Bożej ekonomii". I tak fatum ma decydować o „historycznym przekleństwie" Serbów, pozbawiającym ich perspektywy eschatologicznej (tenże, *Ideje za srpsku istoriju*, 1989), jednak inne fragmenty oglądu dziejów narodu – szczególnie bazujące na ideach chrześcijańskiej antropologii – wiążą obu badaczy z tradycją myśli i kultury prawosławnej (→ konfesje). Rozumiejąc na przykład historię jako manifestację świadomości danej kultury, Samardžić podąża szlakiem klasycznych koncepcji Herdera i Humboldta, ale już w zamyśle stworzenia „wyższej duchowej syntezy idei historycznych" wychodzi ponad dzieje polityczne i kulturalne, poddając narodową „sumę przewinień" odkupieniu przez serbskie „nowe chrześcijaństwo".

Kategoria „początku" obecna jest w przypadku Samardžicia zarówno w jego opartej na determinizmie historycznym doktrynie „wielkich idei sprawczych" (mitycznego dogmatu cierpienia i ofiary), jak też w bliższej teologii historii formule „orientacji kosowskiej" (w studium pod takim tytułem: *Kosovsko opredeljenje*, 1990) (→ ojczyzna), u Jeroticia natomiast m.in. w korespondującym z klasyczną teorią Arnolda Toynbeego koncepcie „wyzwań i odpowiedzi" (*Srbija i Srbi. Između izazova i odgovora*, 2002). Częste są również, jak u bp. Jevticia (*Sveti Sava i kosovski zavet*, 1992), odniesienia do wskazanych wcześniej objawień wyobraźni Njegoša, łączone zwykle właśnie na płaszczyźnie teologiczno-kulturowo-historycznej z pierwszoplanowymi postaciami i miejscami kształtującymi obraz dziejów Serbii (św. Sava, Kosowo). W koncepcji biskupa ważne miejsce przypada przy tym wyższej duchowej rzeczywistości – (od)wiecznej metahistorii. Z kolei dla Jeroticia istotne są bodźce utrzymujące historyczną gotowość do sprostania wyzwaniom: zagrożenia wojenne, materialny niedostatek, herezje, „permanentne rewolucje" itp., a jego wizji nie są obce także pojęcia psychoanalizy i naturalistycznej „charakterologii narodowej".

W dokonanym przeglądzie na pierwszy plan wysuwają się dwa zjawiska: długa niemożność przezwyciężenia w serbskiej historiografii dwóch tradycyjnych modeli – wczesnoromantycznego i dokumentalistyczno-pozytywistycznego (co jako relacja zwrotna uniemożliwiało stworzenie nowoczesnej filozofii historii) oraz narodowo-eschatologiczne obciążenie refleksji teoretycznej w XX wieku, powstającej najpierw z niemałym udziałem aparatu pojęciowego kształtującego całą filozofię europejską po kataklizmie pierwszej wojny (i niezależnie od tego – podobny dyskurs w emigracyjnej filozofii Rosji), a potem w opozycji do „internacjonalistycznego" nurtu marksistowskiego. W pierwszym przypadku konsekwencją była „wieczna inercja" metodologiczna względem tendencji utrwalonych za granicą (przedłużony pozytywizm, słabe echa

prądów „nowej historii", niemal nieobecne historia codzienności / społeczna czy kulturowa oraz mikrohistoria), w drugim – metafizyczna i asystemowa natura historiozofii o podłożu prawosławnym oraz dość dowolne zapożyczenia z gruntu rosyjskiego. Wyjątkowa była/jest też trwałość wykraczającej poza ramy zwykłych zjawisk kulturowych wizji serbskiej „historii świętej", wraz z wpisaną weń kategorią „początku" (przy małym zainteresowaniu epokami późniejszymi), a także znaczenie rozstrzygnięć Njegoša, łączącego w zmitologizowanej przeszłości pierwiastki prawosławne i pogańskie. Otwierający całe dzieje „złoty wiek" średniowiecza, łącznie z naczelnymi mitami dawności, etnicznej odrębności i przedmurza, będzie ponadto poddawany nieustannej anamnezie w kulturze ostatniego dwudziestolecia. Liczne rzesze jego apologetów, pseudohistoriozofów i wizjonerów nadadzą mu niebezpieczną formę jedynego źródła teraźniejszości, idealnego punktu odniesienia dla wielu współczesnych aspiracji narodowych Serbów.

Gil D., *Dzieje narodu i państwa według współczesnych historiozofów serbskich*, w: *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005; Gil D., *Kategoria „początku i końca dziejów" w serbskiej historiozofii – dominanty problemowe i metodologiczne*, „Slavia Meridionalis" 2014, nr 14; Jovanović M., Radić R., *Kriza istorije – srpska istoriografija i društveni izazovi kraja 20. i početka 21. veka*, Beograd 2009; Samardžić M., Bešlin M., Milošević S. (ur.), *Politička upotreba prošlosti. O istorijskom revizionizmu na postjugoslovenskom prostoru*, Novi Sad 2013; Stojković A., *Srpski narod na razmeđu Istoka i Zapada. Prilozi istoriografiji, istoriologiji i istoriozofiji*, Beograd 1999.

Dorota Gil

HISTORIA
(Słowenia)

W języku słoweńskim pojęcie „historia" (*zgodovina*; w tekstach pochodzących z XIX wieku używano również wyrazu *dogodivščina*, który dzisiaj oznacza „przygodę") zachowuje etymologiczny związek znaczeniowy zarówno z „opowiadaniem" (*zgodba*), jak i „wydarzeniem" (*dogodek*).

W ciągu dwustu lat, które minęły od przełomu oświeceniowego, myślenie o historii w kulturze słoweńskiej pozostawało w dużej mierze pod wpływem jednej z czterech wielkich narracji: oświeceniowej, romantycznej, pozytywistycznej i (post)strukturalistycznej. Wiek rozumu bardzo optymistycznie otwarła historia ludów zamieszkujących dzisiejsze terytoria słoweńskie, opowiedziana przez Antona Tomaža Linharta (1756–1795) w dziele *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreiches*,

której pierwsza część została wydana w 1788, a druga, pod nieco zmienionym tytułem, w 1791 roku. Dzieło Linharta charakteryzuje racjonalizm, krytyczne i zindywidualizowane podejście do problematyki dziejowej i zainteresowanie różnorodnością świata. Autor porzuca też w tym tekście metodę mechanicznego powtarzania twierdzeń starych mistrzów i wprowadza pojęcie błędu i zwątpienia poznawczego.

W okresie poprzedzającym rewolucję marcową wyobraźnia historyczna Linharta zderzyła się z bardziej partykularną strukturą poznawczą związaną z procesami nowoczesnego nacjonalizmu, którą Isaiah Berlin (1909–1997) w eseju *Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism* (1998) określił wartościującym (opracowanym po drugiej wojnie światowej w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o źródło zła) pojęciem „anty-oświecenie". Termin odnosił się pierwotnie do niemieckojęzycznych obszarów Europy po rewolucji francuskiej i zawierał takie treści, jak: polityczny utylitaryzm, antyracjonalizm, ograniczanie wolności indywidualnej na rzecz dobra zbiorowości organizowanej według zasady wspólnoty języka, ziemi i krwi, partykularyzm kulturowy, w nauce absolutyzacja pojęcia obiektywizm i przedkładanie metody nad sens. Wobec coraz silniejszego poczucia niższości, które generowała tylko z pozoru podnosząca na duchu narracja antyoświeceniowa, również w Słowenii wykształciła się „wysublimowana automistyfikacja" (Berlin), wyrażająca się w przekonaniu, że naród jest w stanie zrekompensować swoją ekonomiczną i polityczną niemoc wewnętrznym bogactwem, czyli kulturą i sztuką.

Wiek XX upłynął pod znakiem historiografii pozytywistycznej, w drugiej jego połowie silnie naznaczonej ewolucjonizmem marksistowskim (→ ewolucja). W jej ramach powstały fundamentalne przeglądy historyczne, które stworzyły jednolitą i spójną opowieść o historii narodu opartą na przesłankach naukowych. Samo pojęcie „naukowy" w ramach tej narracji działało jak zaklęcie, oznaczało prawdziwy, to jest zgodny z rzeczywistym stanem rzeczy. Tak rozumiane fakty zostały połączone ze sobą na osi linearnej i ukierunkowane na cel, którym był najczęściej stan obowiązujący w czasie pisania historii, co zapewniało opowieści spójność. Podstawowym zadaniem tak rozumianej historiografii było odkrywanie idei lub zasad przewodnich rozwoju dziejowego.

Od lat 80. XX wieku coraz silniejszy wpływ na myślenie o historii wywierał strukturalizm, a później pojedyncze koncepcje poststrukturalistyczne; w historiografii są dzisiaj najbardziej widoczne te spośród nich, które dekonstruują esencjalistyczne rozumienie narodu. Takiej metodologii użyła historyczka i poetka Taja Kramberger (ur. 1970) w bardzo sumiennie udokumentowanej pracy doktorskiej *Memorija in spomin*, *zgodovinska antropologija kanonizirane recepcije* (2009). Z wymienionej pracy wynika, że myślenie o historii Krainy i innych księstw zamieszkałych przez Słowian południowych zostało już w okresie oświecenia poddane wpływom dwóch tradycji. Pierwszą badaczka wiąże z osobą niemieckiego historyka Augusta Ludwiga von Schlözera (1735–1809), drugą z nazwiskiem wówczas bardzo cenionego przedstawiciela pruskiej szkoły historycznej i oficjalnego historiografa państwa pruskiego Leopolda von

Ranke (1795–1886). Obaj utrzymywali kontakty z przedstawicielami słoweńskiego oświecenia. Schlözer z zagadnieniami związanymi z południową Słowiańszczyzną zapoznał się za pośrednictwem dzieła *Untersuchungen vom Meere* (1750), styryjskiego lingwisty i przyrodoznawcy Janeza Valentina Popoviča (1705–1774). Wiemy również, że korespondował z innymi informatorami w Krainie, chociaż historykom nie udało się ustalić ich tożsamości. Ranke z kolei spotkał się w Wiedniu z Jernejem Kopitarem (1780–1844), by ten pomógł mu uzyskać dostęp do archiwum państwowego. Innowacyjna w czasie powstania metodologia historiograficzna Leopolda von Ranke, dla którego najwyższym przykazaniem było dotarcie do faktów i obiektywne ich ukazanie, zasadzała się na przekonaniu o możliwości oderwania podmiotu poznającego od przedmiotu badania. Historiografię charakteryzującą się obiektywnym podejściem do przedmiotu badań, linearnym kierunkiem rozwoju, podporządkowaniem kierunku badań tzw. zasadom przewodnim i instytucjonalizacją nauki o historii Taja Kramberger wiąże z ambicjami państwa absolutystycznego. Podejście Rankego było, jak udowadnia badaczka, bliższe Jernejowi Kopitarowi, podczas gdy Anton Tomaž Linhart w swoich pracach historiograficznych opierał się na metodologii używanej przez Schlözera. Podobnie jak historia Schlözera, dzieło Linharta jest zbudowane jako zbiór hierarchicznie nieuporządkowanych treści, których celem było przedstawienie rozwoju ludzkości w południowosłowiańskiej części imperium.

Linhart pisał swoje dzieło w czasach, kiedy Józef II podporządkował Kościół katolicki instytucjom państwowym, dlatego uchodził za cesarza liberalnego i zwolennika francuskiego oświecenia, chociaż historycy ostrzegali przed wyciąganiem zbyt pochopnych wniosków z jego działalności. Historyk Fran Zwitter (1905–1988) w wielu pracach zwracał uwagę na fakt, że podobną politykę dom Habsburgów prowadził również przed okresem józefinizmu, dlatego często podkreślaną walkę cesarza z Kościołem katolickim należy wiązać bardziej z długoterminową polityką monarchii niż z uleganiem hasłom rewolucyjnym. Stosunek józefinizmu do Kościoła katolickiego wynikał w pierwszym rzędzie z potrzeby budowania silnego i scentralizowanego państwa (→ sekularyzacja), ale przez młodego Linharta, ucznia liceum jezuickiego, a następnie przez dwa lata mnicha w klasztorze cystersów w Stičnie, był rozumiany jako otwarcie na „francuskie idee". Kiedy w roku 1781 na krótko odnowiła działalność Academia operosorum Labacensium (1693–1725), wygłosił wykład inauguracyjny, w którym znalazły się znamienne słowa: „Przecież mamy wolność myślenia i Józefa na tronie!". Z polityczną i społeczną stroną reform józefińskich Linhart zapoznał się podczas pobytu w Wiedniu już po opuszczeniu klasztoru, a na rozwój jego metody historiograficznej duży wpływ wywarła praca na stanowisku sekretarza u hrabiego Janeza Nepomuka Jakoba Edlinga (1751–1793), który wprowadzał w owym czasie do szkół na terytorium dzisiejszej Słowenii metody nauczania oparte na krytycznym myśleniu (→ oświata). Jego *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije*, dzieło obejmujące okres od starożytności do wczesnego średniowiecza, zawierało

liczne innowacje. W przedmowie do pierwszego tomu Linhart cytatem ze Schlözera: „Wskazanie dziesięciu błędów i udowodnienie, że są błędami, czasami zajmuje więcej miejsca niż napisanie stu nowych prawd" odciął się od zwyczaju bezkrytycznego przytaczania opinii swoich poprzedników. Druga znacząca zmiana w stosunku do starszych opracowań historiograficznych – wśród których Linhart we wstępie do pierwszego tomu wspomina m.in. *Annales Carinthiae* Hieronima Megisera (1612), *Carniola antiqua et nova* (1681) Johanna Ludwiga Schönlebena i *Ehre des Hertzogthums Crain* (1689) Janeza Vajkarda Valvasora – dotyczy rozumienia czasu. Linearny czas w historiograficznych opracowaniach Linharta pozostaje niezależny od mitów czy zmian zachodzących w naturze. W przeciwieństwie do poprzedników nie odwoływał się do Biblii, a o Schönlebenie sądził, że „nie potrafił uniknąć błędów swojego czasu, mianowicie zamiłowania do cudów i przesadnej gorliwości religijnej". W tym samym traktacie Linhart krytycznie ocenił zarówno traktowanie historii jako kolekcjonowania anegdot i reliktów z przeszłości, jak i brak samodzielnego myślenia i stosowanie zasady kompilacji, którą odnajdywał z kolei w zapiskach Tomaža Hrena. Z fragmentu dotyczącego dzieła *Historia rerum Noricarum et Forojuliensium* (1657–1663) XVII-wiecznego humanisty, filozofa i historyka Martina Bauzera (1595–1668) wynika, że Linhart za błąd metodologiczny uważał również brak planu i krytycznego stosunku do źródeł, a także pomijanie zasady przyczynowości. Na dowód obecności oświeceniowego uniwersalizmu w dziele Linharta historycy zazwyczaj przytaczają przekonanie wyrażone we wstępie do pierwszego tomu: zadaniem historyka jest „ukazać rozwój ludzkości" i losy „licznych ludów żyjących na tym terytorium". W trzecim rozdziale swojej historii *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreiches* (1788, 1791) Linhart z wielkim upodobaniem opisuje warunki geograficzne, handel, gospodarkę, tradycję i zwyczaje ludu, wzorując się przy tym częściowo na autorytecie Valvasora, częściowo zaś na pracach Karla Gottlieba Antona (1751–1818), autora *Erste Linien eines Versuches über der alten Slaven Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse* (1783), którego dzieła Linhart cenił właśnie dlatego, że unikały suchej faktografii. Samego siebie nazywał historykiem Słowian i we wstępie do drugiego tomu, dokonując analizy językowej, przeciwstawiał się teoriom Schlözera, według którego Słowianie (*Vendi*) wywodzą się z ludów niemieckich. Oddzieliwszy Słowian od Niemców, Linhart przeszedł do wniosków politycznych i stwierdził, że należy się zastanowić, kim są Słowianie dla Austrii, skoro tworzą najliczniejszą część ludności w monarchii, przez co Austria, za przykładem Rosji, powinna się nazywać państwem słowiańskim. Utrzymane w podobnym duchu rozważania Josefa Dobrovskiego (1753–1829) były nieco późniejsze. Dzieło Linharta wywarło duży wpływ na poetę i pierwszego słoweńskiego publicystę Valentina Vodnika (1758–1819), którego publikacje *Povedanje od slovenskiga jesika*, ogłaszane w czasopiśmie „Novice" w latach 1797–1798, i *Geschichte des Herzogthums Krain* (1809) sprowadzały się właściwie do popularyzacji poglądów Linharta. W następnych dziesięcioleciach

Linhart jako zwolennik rewolucji francuskiej oraz *ein Freigeist* i *Framaçon* – słowa te w intencji ich autora Jerneja Kopitara miały pejoratywny wydźwięk – stał się patronem historiografii liberalnej.

Inne podejście metodologiczne na początku XIX wieku wdrożył cenzor książek słowiańskich i greckich oraz skryptor w wiedeńskiej bibliotece dworskiej Jernej Kopitar (1780–1844), zasłużony dla kultury słoweńskiej jako autor gramatyki języka słoweńskiego (*Grammatik der Slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark*, 1809). Zainteresowanie historią przejawiał szczególnie we wczesnym okresie działalności. W liście do czeskiego slawisty i swego współpracownika Josefa Dobrovskiego Kopitar stwierdził, że chciałby stać się dla historii slawistyki tym, kim był dla Włochów Ludovico Antonio Muratori (1672–1750). Możemy więc założyć, że Kopitar miał w planach napisanie krytycznej, opartej na studiowaniu źródeł historii, która brałaby pod uwagę zasadę przyczynowości i unikała subiektywizmu. Kopitar był metodologicznie bliższy Rankemu, chociaż Schlözera cenił za jego wkład w historię Słowian – dzięki niemu „tak bardzo podzielony naród możemy w duchu zobaczyć jako całość", stwierdził Kopitar w przedmowie do gramatyki. Doceniał również językoznawcze innowacje Schlözera, czyli podział języków według wzoru, jaki dla fauny i flory wypracował korespondent Popoviča Karol Linneusz (1707–1778). Taja Kramberger w już cytowanej pracy zwraca uwagę na polityczne skutki naukowej metodologii stosowanej przez Kopitara. Krytyczne i w najwyższym stopniu zobiektywizowane podejście opierało się na badaniu źródeł, zakładało więc korzystanie z instytucji państwowych, zwłaszcza archiwów, do których w okresie działalności Rankego i Kopitara dostęp był mocno ograniczony. Dawało to naukowcom, którym administracja ufała, przywilej pierwszej interpretacji. Historycy niemający bezpośredniego dostępu do źródeł musieli zadowolić się powielaniem informacji zawartych w cudzych tekstach.

Przy użyciu krytycznej metody opartej na badaniu źródeł powstała etnogenetyczna teoria panońska, w okresie odrodzenia narodowego odbierana wręcz jako odnaleziona tradycja państwowa. Po utracie wiarygodności naukowej teoria ta, naukowo opracowana przez Jerneja Kopitara na początku XIX wieku, a oficjalnie przedstawiona w roku 1822, stała się oparciem dla licznych historii alternatywnych powstających na obrzeżach nurtu naukowego. Na podstawie badań lingwistycznych Kopitar stwierdził, że język staro-cerkiewno-słowiański powstał w Panonii i Karantanii, gdzie, jak wynikało z jego badań, przed przybyciem Chorwatów i Serbów na Bałkany żyli autochtoniczni Słowianie panońscy, to znaczy Słoweńcy, Chorwaci kajkawscy, Słowacy mieszkający na równinach wzdłuż zachodniego brzegu Dunaju, prawdopodobnie również Chorwaci ze Slawonii. Ci „autochtoniczni" Słowianie mieli przyjąć chrześcijaństwo zachodnie przed misją Cyryla i Metodego. Starania o uznanie teorii, która „zwróciłaby dawnym Słowianom należne miejsce w historii", jak pisał Zois w liście do Kopitara (F. Kidrič, *Zoisova korespondenca*, 1939), były priorytetem dla obu działaczy słoweńskich, ale nie udało im się przekonać wówczas najwyższego autorytetu wśród slawistów Josefa Dobrovskiego. Zois i jego współpracownicy

żywili również nadzieję, że teoria panońska otrzyma uzasadnienie polityczne wraz z powstaniem autonomicznej jednostki politycznej z centrum w Krainie, która miała połączyć narody południowosłowiańskie w ramach monarchii austro-węgierskiej (→ austroslawizm). Rzeczywista jednostka administracyjna o szumnej nazwie Królestwo Ilirii (1816–1849) rzeczywiście odegrała ważną rolę w procesie tworzenia imaginarium narodowego, chociaż w żadnej mierze nie spełniła pokładanych w niej nadziei politycznych. Na podstawie granic Królestwa Ilirii po wprowadzeniu pewnych – korzystnych ze słoweńskiego punktu widzenia – korekt kartograf Peter Kozler (lub Kosler) (1824 –1879) wydał *Zemljovid slovenske dežele in pokrajin*, któremu już w okresie publikacji w roku 1853 zarzucono, że wyobraża nieistniejący twór polityczny, i z tego powodu zakazano jego druku. Mapa Kozlera, ilustrująca wyobrażone terytorium narodowe, wciąż wywiera wpływ na wyobraźnię Słoweńców, kiedy opatrzona skąpymi komentarzami faktograficznymi ukazuje się w przeglądach historycznych, podręcznikach szkolnych i w witrynach sklepowych. Wraz z teorią panońską stanowi jeden z filarów – równoległej do oficjalnej wykładni – tradycji państwowości opartej na mitycznym wzorcu: okres osiedlenia i złoty wiek jedności w państwie karantańskim, który poprzedzał porażkę militarną i utratę niezależności spowodowaną materialną i liczebną, ale nie moralną i kulturową przewagą przeciwnika. Trzeci etap tego mitycznego wzorca to długi i trudny okres niewoli, w sposób konieczny prowadzący do politycznego i duchowego wyzwolenia.

Najtrwalszy element tego mitu dotyczył terytorium. Przekonanie, że Słoweńcy są rdzennymi mieszkańcami zamieszkiwanych przez siebie obszarów, było obecne w wyobraźni historycznej wspólnoty przez cały XIX wiek. Na początku stulecia poeta Valentin Vodnik w wierszu *Ilirija oživljena* przekonywał rodaków, że jego ród mieszka na tych ziemiach od początku czasów. W połowie wieku czasopismo „Kmetijske in rokodelske novice” (1843–1902) w kolejnych numerach publikowało serię artykułów historycznych *Pervi seljaki na Slovenskem* anonimowego autora, z których wynikało, że Słoweńcy nie osiedlili się na tych obszarach sześć stuleci po Chrystusie i nie zajęli miejsca innego ludu, jak niektórzy niesłusznie utrzymywali, ale „z woli Bożej, w strasznie dawnych czasach osiedlili się na tej ziemi, a przed tym żaden naród na niej nie mieszkał” (1846). Teorie autochtoniczne trwały na obrzeżach oficjalnej historiografii, a oba kierunki spotykały się w często używanej zbitce słownej: „kiedy Słowianie dotarli do naszych ziem…”. Wyobrażenia te zostały w drugiej połowie XIX wieku silnie wzmocnione przez mit o utraconej wolności politycznej i duchowej, zawarty w poemacie romantycznym France Prešerna (1800–1849) *Krst pri Savici* (1836) i przez metaforę narodu czekającego na Orfeusza, obecną w jego cyklu sonetów *Sonetni venec*.

Również historiografia popularnonaukowa selekcjonowała dane tak, by znaleźć punkty oparcia dla przejrzystej i spójnej opowieści o rozwoju i rozkwicie narodu. Faktograficznie słabo udokumentowanej pracy historycznej Janeza Trdiny (1830–1905), która już w tytule powołuje się na naród, *Zgodovina*

slovenskega naroda (1866), taką spójność narracyjną zapewnił herderowski ideał Słowianina rolnika. Słowianie w opinii Trdiny przed innymi narodami „zajmowali się rolnictwem, na którym całe życie i cywilizacja się opierają". Ważnym składnikiem wielkiej narracji historycznej obecnym u Trdiny i jego następców była oparta na biblijnym wątku opowieść o cierpieniu, dzięki któremu został lub zostanie odkupiony naród słoweński. Uczucia patriotyczne (wyrażane bardzo często i w barwnych słowach) bezkonfliktowo współistnieją w dziele Trdiny z przywiązaniem do monarchii i lojalnością wobec panującej dynastii. Figura cierpienia i odkupienia przeniesiona na naród uzyskała dojrzałą formę w eseistyce modernistycznego twórcy Ivana Cankara (1876–1918). W tekście *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura* (1907) pisanym na potrzeby walki wyborczej Cankar jako kandydat partii socjaldemokratycznej stwierdził, że historia narodu słoweńskiego to historia chłopa pańszczyźnianego i parobka, który stulecia pielgrzymował przez noc i mrok „drogą prowadzącą do Rzymu". Jedynym jasnym punktem na tej drodze był okres reformacji. Akcentując reformację i czyniąc z niej symbol niezależności duchowej i buntu, Cankar wyznaczył punkt oparcia, który w okresie socjalistycznym miał podtrzymywać pamięć zbiorową i włączyć ludzi w praktyki rytualne (→ reformacja).

W następnych dziesięcioleciach historiografia naukowa zyskała swoją dojrzałą formę w syntetyzujących pracach historyków, którzy pod względem naukowym zostali uformowani, zanim historiografię zdominowały krytyczne opracowania na temat nacjonalizmu: w latach 1919–1922 ukazywała się *Zgodovina slovenskega naroda* Josipa Grudna (1869–1922), w latach 30. XX wieku *Zgodovina Slovencev od naselitve do petnajstega stoletja* Milko Kosa (1892–1972) i w okresie socjalistycznej Jugosławii *Zgodovina slovenskega naroda* Bogo Grafenauera (1916–1995). W okresie międzywojennym w debacie publicznej coraz częściej powoływano się również na marksistowską interpretację historii. Słoweńscy członkowie Komunistycznej Partii Jugosławii łączyli teorię marksistowską z wzniosłą retoryką i wizją zbawienia przez cierpienie utrwaloną w kulturze słoweńskiej przez Ivana Cankara, przy czym nawet przemówienia, które Cankar wygłaszał jako kandydat partii socjaldemokratycznej, traktowali nie jako deklaracje polityczne, ale jako prawdę absolutną, za którą stał autorytet modernistycznego artysty. Historiografia marksistowska uzyskała rozpoznawalny kształt już w międzywojniu. Jej zwolennicy na każdym kroku podkreślali obiektywność i naukowość swoich stanowisk oraz konieczność teleologicznego podejścia do historii, widocznego w częstym używaniu takich zwrotów jak: nierozbudowany, dopiero co ukształtowany, będący w zarodku, nieprzekraczający. W trakcie drugiej wojny światowej bardzo widoczne stało się również dążenie do unifikacji poglądów na rozwój historyczny. Rozpoznawalność i zrozumiałość zapewniała tej narracji daleko posunięta selektywność w wyborze faktów, wykorzystanie „kompleksu kulturowego opóźnienia" dla swoich celów, u większości marksistów również traktowanie narodu jako wartości nadrzędnej. W wyniku zastosowania takiej metodologii powstała prosta i łatwa do zapamiętania opowieść o tysiącletnim cierpieniu narodu, który po przejściu

ostatecznej próby, jaką była wojna narodowowyzwoleńcza, osiągnął upragniony cel. Szczególne znaczenie tej opowieści nadawał w pierwszym powojennym okresie akcent eschatologiczny – oczekiwanie na bliski koniec starej historii uwikłanej w walkę klasową. Treści te korespondowały z opisaną długoterminową strukturą mityczno-narodową, co między innymi powodowało, że narracja zaproponowana przez władze komunistyczne po drugiej wojnie światowej została stosunkowo szybko przyjęta przez dużą część społeczeństwa. Podobnie przyzwyczajenie do federalnego ustroju pomagało nie dostrzegać sprzeczności powstającej na styku dwóch narracji: pierwsza wysławiała wyzwolenie narodowe jako najwyższą wartość odziedziczoną po XIX wieku, druga wprowadzała doktrynę braterstwa i jedności oraz „naturalnego" rozwoju w kierunku nacji jugosłowiańskiej.

Etnocentryczna opowieść historyczna przetrwała komunizm i bez większych uszczerbków również rok 1991, ale po nim doszło do zmiany paradygmatu i dominującą pozycję w nauce (choć nie w polityce) zajęła ostra krytyka esencjalistycznej interpretacji narodu i traktowania historii jako jego służącej, do jej przedstawicieli należeli m.in.: Peter Štih (ur. 1960), Jernej Kosi (ur. 1982), Rok Stergar (ur. 1973). Jernej Kosi w dziele *Kako je nastal sloveski narod* (2013) przeprowadził na przykład gruntowną krytykę wystawy, którą w 2007 roku zorganizowało Muzeum Narodowe Słowenii. Wystawa o charakterystycznym tytule *Slovenski jezik: identiteta in simbol. Kratka zgodovina Slovencev* proponuje opowieść o trudnej drodze Słoweńców do własnego państwa. Według jej autorów są oni potomkami Słowian, którzy w VI wieku osiedlili się we wschodnich Alpach, z czego w świetle tej opowieści płynie wniosek, że średniowieczne księstwo Karantanii było pierwszym państwem Słoweńców, a język słoweński w tym właśnie okresie zaczął się wyodrębniać z pnia prasłowiańskiego. Zwiedzający wystawę w Muzeum Narodowym mogli się przekonać, że po bohaterskim okresie państwa karantańskiego nastąpił upadek i stopniowa utrata (słoweńskiego) terytorium, by po licznych próbach, jakimi były na przykład bunty chłopskie, które przebudziły (uśpioną?) świadomość wspólnoty i na trwale związały ją ze (słoweńską) ziemią, po nieustannej walce o przetrwanie narodu w germańskim morzu ostatecznie odrodziło się suwerenne i niezależne państwo. Oficjalna historiografia zaczęła również zapełniać luki powstałe w okresie socjalistycznym. Na nowo została na przykład odkryta historia hrabiów cylejskich. Jako przeciwwaga dla teorii o robotniczo-chłopskim charakterze narodu propagowanej przez ideologów socjalizmu ich symbolika znalazła się w herbie nowo powstałego państwa. Odzwierciedlenie w pracach naukowych znalazła również teza o kontinuum rozwojowym od okresu karantańskiego do dzisiaj. Istnienie biologicznego związku między Słowianami zasiedlającymi we wczesnym średniowieczu obszary Alp wschodnich a dzisiejszymi Słoweńcami zakładał historyk literatury Janko Kos. W książce *Duhovna zgodovina Slovencev* (1996) uznał, że w okresie od 740 do 1962 roku ze Słowian alpejskich uformowała się nacja słoweńska, z czego wynikało, że dzisiejsi Słoweńcy są mniej więcej 42. generacją, jeśli liczyć cztery generacje na stulecie, poczynając

od 950 roku. Z kolei w 2008 roku w budynku parlamentu słoweńskiego otwarto przygotowaną przez historyków wystawę przedstawiającą dzieje rodzime tak, by zwiedzający odnieśli wrażenie, że od czasów rzymskiej prowincji Noricum do dzisiaj istnieje ciągłość rozwojowa nie tylko państwowości, ale też wręcz parlamentaryzmu słoweńskiego (M. Horvat, *Potvarjanje zgodovine za 39.150 evrov*, „Mladina" 2008).

W okresie zmian ideologicznych i politycznego przełomu lat 1988–1991, kiedy przestały oddziaływać stare ideologie, a nowe się jeszcze nie ukształtowały, powstawały (lub ujawniały się) radykalne narracje alternatywne – również w sferze nieoficjalnej lub półoficjalnej. W okresie kryzysu jugosłowiańskiego wielką popularność zyskała teoria wenetyjska, za pomocą której Słoweńcy – według tej teorii potomkowie niesłowiańskiego ludu Wenetów – odcinali się od bliskiego pokrewieństwa genetycznego z przedstawicielami innych narodów rozpadającego się państwa jugosłowiańskiego. Wśród symboli zaakceptowanych po roku 1991 przez część społeczeństwa pierwsze miejsce zajmuje czarna pantera na białym tle, rzekomy herb Karantanii. W 2012 roku ówczesny premier Janez Janša na spotkaniu roboczym z przedstawicielami Parlamentu Europejskiego miał w klapie znaczek z „karantańską" panterą, o czym z uznaniem informowały gazety prawicowe. W tego typu politycznie umotywowanych opowieściach o nieprzerwanym istnieniu narodu i jego szczególnych zasługach powstają luki, które historycy zapełniają przeważnie za pomocą (zazwyczaj milczącego) założenia, że ciągłość tożsamości językowej grupy etnicznej jest obiektywnym i uniwersalnym znakiem jej narodowości.

Zakorzenienie słoweńskiej historiografii w otwartej i uniwersalistycznej historii oświeceniowej oraz tradycja opartej na źródłach historii pozytywistycznej XIX i XX wieku jednak nie pozwalały, by opisane historie alternatywne przeszły do głównego nurtu. Państwo słoweńskie przez ogół społeczeństwa nie jest dzisiaj postrzegane jako kontynuacja państwa karantańskiego, a utrata Karyntii po plebiscycie w 1920 roku i wraz z nią najważniejszych średniowiecznych symboli narodowych – zamku Krn i kościoła Najświętszej Marii Panny w Karyntii – nie pozostawiła mimo wszystko nieuleczalnych ran w pamięci zbiorowej.

Derganc A., (ur.), *Historizem v raziskovanju slovenskega jezika, literature in kulture*, Simpozij Obdobja 18, Ljubljana 2002; Fischer J., (ur.), *Slovenska novejša zgodovina. Od programa Zedinjena Slovenija do mednarodnega priznanja Republike Slovenije 1848–1992*, knj. 1–2, Ljubljana 2006; Kosi J., *Kako je nastal slovenski narod*, Ljubljana 2013; Nećak D., (ur.), *„Avstrija, Jugoslavija, Slovenija: Slovenska narodna identiteta skozi čas"*, Ljubljana 1997; Vodopivec P., *Od Pohlinove slovnice do samostojne države: slovenska zgodovina od konca 18. stoletja do konca 20. stoletja*, Ljubljana 2006.

Jasmina Šuler-Galos

EWOLUCJA

EWOLUCJA
(Bośnia i Hercegowina)

Refleksy idei ewolucji (bośń. *evolucija*), jak i sama teoria ewolucjonizmu (bośń. *teorija evolucijonizma*, *evolucijonizam*, terminy pokrewne*: razvoj*, *razvitak* lub darwinizm – *darvinizam*), dotarły do Bośni i Hercegowiny (dalej: BiH) w XIX wieku, mimo że sama koncepcja Darwina nie wywołała w tej części Półwyspu Bałkańskiego bezpośredniej dyskusji. Podstawowe ograniczenie w rozprzestrzenieniu się idei ewolucji w BiH stanowiła przede wszystkim sytuacja geopolityczna BiH pozostającej do końca XIX wieku w obrębie imperium osmańskiego oraz brak elit intelektualnych, instytucji i czasopism naukowych w nowoczesnym zachodnioeuropejskim kształcie, które mogłyby taką debatę podjąć – o samych kontaktach naukowych z na przykład środowiskami brytyjskich przyrodników nie mówiąc. Z drugiej strony w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku zrodziły się projekty oświatowe i ambitne przedsięwzięcia tzw. nauczycieli ludowych (np. Vaso Pelagić, Staka Skenderova) otwierania szkół, czytelni i pierwszych powszechnych szkół wyższych, powoli więc tworzył się w BiH klimat dla edukacji społeczeństwa i rozwoju nauki. Na ostatnie dwie dekady XIX wieku przypada również okres działalności postaci prezentujących koncepcje wówczas dość kontrowersyjne lub wręcz uważane za rewolucyjne, będace spóźnionym pokłosiem oświeceniowego przewrotu w Europie (Vaso Pelagić, Milenko Vidović). Jednocześnie dominowało wtedy silne podporządkowanie koncepcji naukowych i społeczno-politycznych nadrzędnej kategorii religii (→ religia), w efekcie więc środowiska intelektualistów wywodzące się z duchowieństwa zajmowały wobec teorii Darwina stanowisko sceptyczne, by nie powiedzieć – wrogie. Niemniej jednak już rozwinięcie teorii Darwina, określane jako nowoczesna synteza ewolucyjna, które doprowadziło do powstania dwóch ujęć nazwanych neodarwinizmem (pierwsze z nich koncentruje się na działaniu genów i traktuje organizm jako reproduktor, drugie zaś poświęca więcej uwagi przystosowywaniu się organizmów i zmianom adaptacyjnym, jakim podlegają), padło na podatny grunt. Koncepcja ta przekształciła się z czasem w tzw. holistyczny darwinizm oferujący szersze spojrzenie na ewolucję, opierające się na przekonaniu, że odbywa się ona na wszystkich poziomach organizacji życia, w tym na poziomie superorganizmów, czyli społeczeństw. O ile trudno znaleźć potwierdzenie, że sam tekst Darwina był czytany i dyskutowany w BiH, o tyle w pismach Vasy Pelagicia (1833–1899), zwłaszcza w *Umovanju zdravog razuma*

(1879), można natrafić na odwołania świadczące o tym, że znany mu jest tekst Nikołaja Danilewskiego (1822–1895), który w trzytomowym dziele *Darwinizm* (1885–1889) podjął krytykę koncepcji ewolucji. Mimo pojawiających się w pracy błędów merytorycznych Danilewskiemu udało się wskazać na niektóre braki i niespójności w XIX-wiecznej teorii darwinowskiej. Danilewski częściowo opierał się na krytyce darwinizmu podjętej przez innych autorów (m.in. Alberta Wiganda, Louisa Agassiza, Karla Ernsta von Baera), a jego książka cieszyła się dużą popularnością w kręgach słowianofilskich. Pelagić zetknął się z książką Danilewskiego podczas studiów teologicznych w Belgradzie lub podczas pobytu w Moskwie w latach 60. Nie omawia dzieła obszernie, lecz jedynie zaleca jego lekturę „wolnomyślącym nauczycielom", których zachęca do „rozumowania" niezależnie od lokalnych i światowych autorytetów. Choć sam termin ewolucja, podobnie jak termin kreacjonizm, nie pojawia się w jego pismach, to w *Umovanju zdravog razuma* autor w przewrotny i ironiczny sposób podważa chrześcijańską wiarę w stworzenie świata i rozwój ludzkości od Adama i Ewy. Pelagić zwraca uwagę, że według przekazów biblijnych prarodzice nie mieli córek, lecz tylko synów, co „z natury rzeczy" wyłącza możliwość prokreacji, a taka konstatacja powinna – jego zdaniem – zaniepokoić każdego, kto rozmyśla samodzielnie.

Paradygmat darwinizmu holistycznego wpłynął, choć niebezpośrednio, nie tylko na nauki społeczne, ale również na myśl historiozoficzną, także w BiH. Dalekie echa głównych koncepcji Darwina (rozwój, dążenie do osiągnięcia formy najwyższej i doskonałej, selekcja polegająca na likwidacji gatunków słabszych przez silniejsze, ogniwa łączące kolejne fazy rozwoju społeczności) odnajdziemy w rozwijających się od przełomu XIX i XX wieku aż do chwili obecnej narracjach dotyczących rozwoju Boszniaków jako narodu (→ naród). Jej echa można dostrzec w metodologii opisu rozwoju narodu boszniackiego i idei (koncepcji) boszniactwa pierwszych, współczesnych już historyków: Muhameda Filipovicia (ur. 1929), Muhameda Hadžijahicia (1918–1986), Mustafy Imamovicia (1941–2017), ale także literaturoznawców, np. Aliji Isakovicia (1932–1997) i polityków, np. Aliji Izetbegovicia (1925–2007). W połączeniu ze współczesnymi etnopsychologicznymi koncepcjami (np. Jasny Balordy – pozycja krytyczna czy Jusufa Kardeša – pozycja afirmująca), diagnozującymi Boszniaków jako naród słaby, bezsilny, pozbawiony „genu agresji", lecz wyposażony w „gen dobra" (tzw. *merhamet*) (Kardeš), poddawany nieustannym, cyklicznie powtarzającym się eksterminacjom, funkcjonujący *od genocida do genocida* („od ludobójstwa do ludobójstwa") (→ genocid; Balorda), utarł się specyficzny sposób postrzegania historii Boszniaków (→ historia). W opisach i interpretacjach rozwoju boszniackiej tożsamości kulturowej i narodowej kluczowe wydają się bowiem dwa podejścia metodologiczne. Pierwsze akcentuje kategorię nieustannie przerywanej ciągłości historycznej, narodowej i tożsamościowej Boszniaków (Mustafa Imamović, Muhamed Hadžijahić), drugie natomiast wskazuje na wszelkiego rodzaju mutacje i modyfikacje w kulturze, obyczajowości i stosunkach społecznych w BiH – Smail Balić (1920–2002), Muhamed Filipović, Dubravko

Lovrenović (1956–2017) – jako efektu kilku wielkich, gwałtownych i gruntownych przemian cywilizacyjnych, jakie dotknęły Bośnię, oraz stałego i dynamicznego przenikania się trzech głównych komponentów kulturowych kraju: kultury wyrosłej z islamu, chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego. Pierwsze podejście wpisuje się częściowo we współczesne już, nasilone po wojnie i rozpadzie Jugosławii zjawisko wiktymizacji Boszniaków pielęgnujących autostereotyp ofiary (→ idea *szahadatu*), bowiem daje im to moralną przewagę nad Serbami i Chorwatami winnymi krwawej wojny. Drugie podejście skupia się natomiast na tropieniu i diagnozowaniu wszystkich form hybrydycznych w rozwoju boszniackiej narodowości i kultury (np. synkretyczne formy duchowości, nieortodoksyjne praktyki religijne, hybrydyczne modele literackie, np. literatura *alhamijado*), które wytworzyły się wskutek mieszania się kultur i porządków należących do różnych cywilizacji (→ kultura).

Oryginalny pogląd na ewolucję jako na naturalne zjawisko społeczne polegające na dążeniu społeczeństw do doskonałości przynosi *Islamska deklaracija* i traktat *Islam između Istoka i Zapada* autorstwa Aliji Izetbegovicia (1925–2003), które „przetarły szlaki" boszniackiemu odrodzeniu narodowemu i politycznemu w latach 90. Wówczas to Izetbegović, „ojciec narodu boszniackiego" i założyciel kluczowej do dzisiaj partii politycznej Stranka demokratske akcije (Partia Akcji Demokratycznej), pisał, że „Muzułmanie potrzebują idei, która by ich porwała i wskazała im właściwy kierunek rozwoju. To musi być idea współgrająca z ich najgłębszymi uczuciami. Taką ideą może być tylko i wyłącznie idea islamska" (A. Izetbegović, *Islamska deklaracija*, 1970). Tak sformułowany nakaz Izetbegovicia Boszniacy zrozumieli jako wezwanie do kontynuowania własnego rozwoju w duchu wiary muzułmańskiej, będącej według niego „jedynym możliwym nośnikiem zmian i środkiem do osiągnięcia celu – stanu doskonałego rozwoju narodu" (tamże). Kwestia islamizacji jako kluczowego momentu w ewolucji narodu boszniackiego odegrała bardzo ważną rolę w dyskusji nad tożsamością religijną narodu (→ religia). Mustafa Imamović jest zdania, że świadome przyjęcie przez Bośniaków islamu w XV wieku przekierowało kulturowy rozwój muzułmanów i Bośni na nowe nieznane dotąd tory (M. Imamović, *Historija Bošnjaka*, 1998). Jedna z obowiązujących do dziś teorii, której zwolennikiem jest Imamović, głosi, że islamizacja była procesem pokojowym i dokonała się przy zachęcie ze strony Turków osmańskich. W myśl takiej interpretacji Osmanów nie postrzega się jako okupantów, lecz jako zdobywców i misjonarzy, którzy przynieśli Bośni „światło islamu", wsparli i przyspieszyli ich rozwój jako społeczności. Przyjęta w ten sposób nowa wiara (→ konfesje) jawi się zatem jako „dar Turcji dla Bośni" (Alija Izetbegović), „początek nowego wymiaru kulturowego i cywilizacyjnego" (Muhamed Hadžijahić) i – jak chce Muhamed Filipović, filozof i historyk kultury bośniacko-hercegowińskiej – błyskawiczna ewolucja kulturalna (→ postęp), wskutek której Bośnia zdystansowała resztę Europy: „Tutejsza ludność słowiańska, przyjmując islam, przyswoiła cywilizację islamską, którą przynieśli ze sobą Turcy, jak również ich oryginalną kulturę. Było to szczególnie zauważalne w przypadku zwyczajów

związanych z dbałością o zdrowie i higienę. (...) Cywilizacja europejska pozostawała za nimi daleko w tyle przez kilkaset lat. Nie ma co do tego żadnej wątpliwości" (M. Filipović, *Povijest bosanske duhovnosti*, 2004). Najważniejszymi zagadnieniami pozytywnej waloryzacji czasów osmańskich, poza samym przebiegiem islamizacji, jest akcentowanie rozwoju miast pod panowaniem tureckim, rozwoju architektury i sztuki, a w zakresie literatury skutkiem tego wpływu – według kodyfikatorów kanonu literatury boszniackiej w latach 90. XX wieku – pojawienie się gatunków synkretycznych inspirowanych literaturą turecką, perską, arabską czy tekstów w języku słowiańskim, lecz zapisanych alfabetem arabskim i literatury w językach orientalnych.

W konkurencyjnej islamofobicznej wersji historycznych wydarzeń z XV wieku islamizacja miała dokonać się przemocą, była więc zakłóceniem, przerwaniem naturalnego toku (*prekid kontinuiteta*) i rozwoju społeczności i kraju, a Bośniacy, nie stawiając oporu ekspansji islamu, przyczynili się do tego, że *Bosna šaptom pala* (tzn. poddała się bez walki). Popularne w Bośni przysłowie głosi: „Przed południem Ilija, po południu Alija" (Do podne Ilija, od podne Alija), które czasem bywa tłumaczone jako komentarz do „błyskawicznego" przejścia Bośniaków na islam, interpretowanego przez zwolenników koncepcji etnopsychologicznych (Kardeš) jako dowód nadzwyczajnych umiejętności adaptacyjnych Boszniaków, odróżniającej ich od innych narodów bałkańskich zdolności do szybkiego i bezbolesnego adaptowania się do nowych warunków społeczno-politycznych. W myśl tej koncepcji przyjęcie islamu miało być wyborem „trzeciej drogi" i zapobiegło wchłonięciu ówczesnych Boszniaków przez „kulturowo silniejszych" – bo mających „gen agresji" (Kardeš) – Serbów i Chorwatów. W takim widzeniu Bośni jako miejsca szczególnie naznaczonego przez historię, uciskanego przez wielkie i silniejsze od niej imperia i targanego wielkimi historycznymi wydarzeniami, odzwierciedla się fatalistyczne przekonanie, że Bośniacy są raczej słabym ogniwem, biernym – nastawionym na przetrwanie – obiektem rozgrywek historycznych, a nie znaczącym „rozgrywającym", a swoje przetrwanie zawdzięczają jedynie własnej bierności (tu jest to cecha pozytywna!), neutralności, elastyczności i poddawaniu się zmianom (echa koncepcji adaptacji darwinowskich superorganizmów). W wydanej w 1980 roku książce *Islam između Istoka i Zapada* autor podejmuje próbę reinterpretacji (z perspektywy islamu i muzułmańskiej duchowości) idei ewolucji oraz innych idei i nurtów filozoficznych, na których zasadza się kultura Zachodu. Izetbegović skonfrontował swoje rozumienie islamu – religii uniwersalnej (→ uniwersalizm) i doskonałej – z ideami, takimi jak ewolucjonizm, biologizm i darwinizm (na planie nauk przyrodniczych) oraz marksizm i socjalizm (na planie nauk i teorii społecznych), zajmując postawę krytyczną i fundamentalistycznie muzułmańską. Ciekawy jest jego pogląd na islam w kontekście idei ewolucji i rewolucji. Izetbegović jest zdania, że islam to religia rewolucyjna i ewoluująca zarazem, gdyż niesie szansę i obietnicę uzdrowienia i poprawę sytuacji całej ludzkości (→ rewolucja), o jego ewolucyjnym charakterze przesądza natomiast fakt, że kontynuując i uzupełniając przesłanie poprzedzających ją judaizmu

i chrześcijaństwa, jest religią doskonałą. Pisząc o ewolucji, Izetbegović nie kwestionuje teorii Darwina, choć wyraźnie rozgranicza religijny i naukowy (autor utożsamia go z ateistycznym) pogląd na rozwój człowieka. Dylemat: czy człowiek przeszedł w rozwoju drogę od małpy do istoty ludzkiej, czy też jest dziełem Boskiej kreacji i ingerencji wyższej siły, Izetbegović widzi jako filozoficzne poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o naturę człowieka. Jeśli jest on „dziełem ewolucji", stanowi integralną i biologiczną część natury, jeśli jednak został stworzony – jest istotą „nie z tego świata" i nic go nie łączy ze światem przyrody (A. Izetbegović, *Islam između Istoka i Zapada*, 1980).

W kolejnych dekadach w opisach typowego dla Bośni synkretyzmu religijnego, w skrajnych przypadkach przybierającego postać dwóch religii – jednej praktykowanej oficjalnie, drugiej zaś w ukryciu (tzw. dwuwiara), upatruje się potwierdzenia opinii, iż Bośnia jest klasycznym przykładem pogranicza, hybrydą, mostem między cywilizacjami, krajem będącym ewenementem na skalę Europy, wyrastającym bowiem z trzech systemów religijnych. W próbach opisu religijnej niejednorodności Bośni pojawia się często koncepcja „dziedziczenia" z „różnych macierzy", która towarzyszyła również dyskusji na temat kanonu/kanonów literatury/literatur i kultury/kultur w BiH oraz wyobrażeń na temat modelu, jaki miałaby/miałyby reprezentować – próba odpowiedzi na pytanie, czym i jaka jest literatura i kultura Boszniaków. Do najważniejszych badaczy historii kształtowania się świadomości o tejże literaturze należą: Midhat Begić (1911–1983), Muhsin Rizvić (1930–1994), Alija Isaković (1932–1997), Enes Duraković (ur. 1947) i Sanjin Kodrić (ur. 1978). Każdy z nich był uczniem i epigonem poprzedniego, a ich koncepcje i propozycje dotyczące literatury muzułmańskiej (boszniackiej) są w zasadzie rozwinięciem i uzupełnieniem myśli poprzednika, podobnie zresztą jak sama forsowana przez nich koncepcja ewolucji bośniackiej i boszniackiej literatury i kultury.

Zwolennicy koncepcji postrzegania dziejów Boszniaków przez pryzmat gwałtownych, doprowadzających do „traumy transformacyjnej" przemian przerywających kontinuum w rozwoju narodu zwracają uwagę, że toczący się swoim przewidywalnym tempem proces kształtowania się narodu muzułmańskiego został kilkakrotnie w historii „odśrodkowo" przekierowany na inny tor (podbój BiH przez Osmanów, islamizacja, aneksja BiH przez Austro-Węgry, utworzenie, a następnie rozpad Jugosławii), co każdorazowo rozpoczynało nowy proces kształtowania się narodu boszniackiego, w którym kluczową rolę odgrywało „opowiedzenie siebie na nowo". Ostateczne → odrodzenie narodowe, które rozpoczęło się na początku XX wieku i zakończyło po wojnie po rozpadzie Jugosławii, polegać miało na przyswojeniu i transformacji dotychczasowych doświadczeń przez aktualizację i reintepretację przeszłości. Obok koncepcji, która akcentuje ciągłość (*kontinuitet*) w rozwoju narodu boszniackiego, i co za tym idzie – ciągłość tradycji i tożsamości, istnieje też druga koncepcja głosząca, że do przełomu XIX i XX wieku, na który przypadły lata austro-węgierskiego panowania nad Bośnią, Boszniacy uważali się za Turków i tak też siebie nazywali. Temat austro-węgierski (*austro-ugarska tema*) jest jednym z obsesyjnych

tematów literatury i sztuki bośniacko-hercegowińskiej początku XX wieku, który najczęściej realizuje się przez narracje o traumatycznej zmianie cywilizacyjno-kulturowej, która zburzyła dotychczasową egzystencję muzułmańskiej ludności, wyrwała ją z tureckiej macierzy i rzuciła w nowy, nieznany europejski kontekst. Temat przejścia Bośni z imperium osmańskiego pod panowanie Austro-Wegier poruszał m.in. autorski tandem Osman–Aziz w powieści *Bez nade* (1895) i Edhem Mulabdić w *Zeleno busenje* (1898). W latach 70. powróci do niego Nedžad Ibrišimović w dramacie *Karabeg* (1971), a nieco później także Skender Kulenović w powieści *Ponornica* (1977).

Sposób, w jaki jest pisana historia Boszniaków, na przykład na potrzeby podręcznika do nauki tego przedmiotu, może stanowić egzemplifikację tego, jak mocno zasadza się ona na koncepcji „przerwanej ciągłości". *Historija Bošnjaka* (1998) Mustafy Imamovicia jest jak dotąd najważniejszym boszniackim opracowaniem tego typu. Autor zdecydował się „podzielić" historię Boszniaków na osiem okresów, które odpowiadają w jego zamyśle kolejnym fazom rozwoju zarówno świadomości, jak i samego narodu boszniackiego, oddającym rytm przerywanej i ponownie odradzającej się ciągłości. Są to kolejno: 1) *Średniowieczna Bośnia* (faza początkowa); 2) *Epoka panowania osmańskiego* (pierwsza faza rozwoju wskutek zetknięcia się kulturowo odmiennych czynników, poprzedzona przerwaniem słowiańskiej linii rozwoju narodu); 3) *Okupacja Bośni i Hercegowiny (1875–1878)* (kolejne przerwanie ciągłości i rytmu rozwoju); 4) *Okres austro-węgierski* (kolejna mutacja kulturowa); 5) *Pierwsza wojna światowa i narodziny Jugosławii (1914–1918)* (kolejne przerwanie ciągłości, pierwsze ludobójstwa); 6) *Pierwsza Jugosławia (1918–1941)*; 7) *Wojna 1941–1945*; 8) *Boszniacy w latach 1945–1990* (ewolucja narodowości od muzułmanów, przez Muzułmanów, do Boszniaków).

Tytuł pierwszego rozdziału akcentuje istnienie silnego średniowiecznego państwa bośniackiego. W rozdziale tym czytamy, że w procesie rozwoju każdego narodu kluczowe są dwa elementy: pochodzenie i terytorium. Każda rekonstrukcja historii Boszniaków musi rozpocząć się od ustalenia ich pochodzenia i etnogenezy. W pierwszym rozdziale autor omawia zagadnienie etnogenezy Boszniaków, a następnie skupia się na dziejach Bośni pod panowaniem bana Kulina i dynastii Kotromanjiciów z zaznaczeniem kluczowej roli tzw. Kościoła bośniackiego (→ Kościół bośniacki) w formowaniu się bośniackiej państwowości. Wywód historyka ukierunkowany jest, rzecz jasna, tak, by zaakcentować ich historyczną ciągłość i jej gwałtowne przerwanie przez pojawienie się Osmanów na Półwyspie Bałkańskim.

Kolejny rozdział nosi tytuł: *Epoka panowania osmańskiego*. Już samo użycie określenia „epoka" (*doba*) sugeruje większą wagę omawianego etapu historycznego niż innych nazwanych przez Imamovicia po prostu *razdoblje* (‘okres'). Warto także skontrastować tytuł tego rozdziału z kolejnym, w którym pojawia się termin *okupacija* – również w odniesieniu do aneksji BiH przez Austro-Węgry. Innymi słowy – panowanie osmańskie nad Bośnią to „epoka", podczas gdy zwierzchnictwo Wiednia i Budapesztu postrzegane jest

jako „okupacja". Może zastanowić także zatytułowanie rozdziału poświęconego drugiej wojnie światowej po prostu *Wojna 1941–1945*, choć tutaj interesuje go ona wyłącznie w jej „lokalnym" bośniackim wymiarze. Cały rozdział podporządkowany jest omówieniu ludobójstwa dokonywanego przez Serbów na Boszniakach i na przedstawieniu walki tychże z faszystowskim Niezależnym Państwem Chorwackim (Nezavisna država Hrvatska – NDH). Taki sposób prezentowania dziejów narodu boszniackiego, który stawia sobie za cel pokazanie „drogi rozwoju" od stadium początkowego do doskonałej formy, jaką jest stan obecny, przy jednoczesnym akcentowaniu momentów przenikania się modeli kulturowych, przerywania ciągłości i powstających w ich wyniku form pośrednich, znów doskonalszych od poprzednich, przypomina koncepcję ewolucjonizmu społecznego, w myśl której siłą napędową społeczeństw jest → postęp.

Współcześnie idea ewolucji i ewolucjonizmu powraca w bośniackiej przestrzeni publicznej za sprawą dwóch wydarzeń, które podzieliły tamtejsze środowisko naukowe. Pierwsza z nich to płynąca z Turcji wiadomość, że w 2017 roku prezydent kraju Recep Tayyip Erdoğan usunął z programu nauczania koncepcję Darwina, drugie natomiast to analogiczne pomysły w Serbii i Republice Serbskiej (dalej: RS). Na łamach opiniotwórczego tygodnika „Stav", redagowanego przez umiarkowanie konserwatywnego muzułmańskiego intelektualistę związanego ze środowiskiem boszniackiej diaspory w Chorwacji Filipa Mursela Begovicia (ur. 1978), ukazał się w lipcu 2017 roku artykuł *Vrijeme je za reviziju teorije evolucije u školskim programima*, w którym Begović argumentuje, że skoro w ostatnim spisie ludności aż 96,64% obywateli BiH określiło się jako osoby wierzące, należałoby zrezygnować z uczenia młodzieży czegoś, co stanowi jedynie „dogmat upartego ateizmu". Jak dotąd w Federacji BiH nie podjęto kroków zmierzających do wyrugowania koncepcji Darwina z programów nauczania, choć w RS w maju 2017 roku temat ten podniesiono na posiedzeniu senatu Uniwersytetu w Banja Luce. Petycję dotyczącą wprowadzenia do programu nauczania koncepcji kreacjonizmu zamiast ewolucjonizmu podpisało 166 profesorów, nauczycieli, lekarzy, dziennikarzy i duchownych. Wspólnota Islamska BiH ostrożnie ustosunkowuje się do tych kwestii, na jej stronie internetowej w rubryce „Najczęstsze pytania" czytamy, że „islam rozwija swoją prawdę o Boskim stworzeniu świata, nauka zaś ma swoje pola zainteresowania. Była ewolucja, czy jej nie było, wszystko dzieje się według Bożego planu i woli. (…) Stworzenie kosmosu i Ziemi miało swoje fazy i proces ewolucyjny, islam nigdy nie występował przeciwko nauce". Temat ewolucji obecny jest w podręcznikach do nauczania biologii dla szkół podstawowych i średnich, podczas gdy *Ilmihal* – podstawowy katechizm do nauki w mektebach (np*. Ilmihal* Amira Karicia, Ševko Sulejmanovicia, Ibrahima Softicia i Bekira Šabicia wydany w 2013 roku) – teorię ewolucji i koncepcję ewolucjonizmu traktuje ostrożnie, prezentując ją jako jedną z koncepcji częściowo sprzecznych z tradycyjnym nauczaniem islamu i z objawieniem.

Josipović M., *Pregled skolastičke tradicije u BiH*, „Prilozi" 1994, br. 39–40; Omerčić E., *Bosna i Hercegovina u političkoj projekciji intelektualnih krugova (1992–1995)*, Sarajevo 2014; Smailagić N., *Znanost u islamskoj kulturi*, w: *Klasična kultura islama*, knj. 1, Zagreb 1973.

Agata Jawoszek

EWOLUCJA
(Bułgaria i Macedonia)

W bułgarsko-macedońskim XIX wieku kategoria ewolucji używana była głównie w znaczeniu społeczno-kulturowym jako konstytutywny element wyobrażeń na temat idei → postępu. Co znamienne, określenie „ewolucjoniści" w latach 70. XIX wieku nabrało znaczenia politycznego, a nawet – z perspektywy rezydujących w rumuńskich miastach bułgarskich radykałów – stygmatyzującego. Stosowano je na określenie zwolenników XIX-wiecznych sułtańskich reform, którzy nadzieję na poprawę bytu narodu bułgarskiego wiązali z modernizacją imperium osmańskiego (m.in. działacze z kręgu carogrodzkiego). Uchodzili oni za zdeklarowanych okcydentalistów, a zarazem prosułtańskich lojalistów. Używane w tym kontekście pojęcie „ewolucja" stanowiło projekcję postawy oczekiwania na pozytywne skutki przemian utożsamianych z rozwojem; spojrzenie to pozostawało w ścisłej relacji z typowym dla XIX wieku biologizmem, nie musiało jednak oznaczać akceptacji dla teorii ewolucji Darwina, lecz raczej brak akceptacji dla politycznej drogi rewolucyjnej (→ rewolucja), od czasu rewolucji francuskiej wiązanej z przelewem krwi. Ten typ rozumowania był spokrewniony z reformatorskimi trendami w nielaickim nurcie kultury Zachodu tamtej doby (protestanckim, katolickim, anglikańskim) i rosyjskiej wersji realizowanej odgórnie modernizacji. Dobór bułgaryzowanych (nierzadko za pośrednictwem rosyjskim) tekstów popularnonaukowych wiele mówi o utylitarnym rycie epoki i o wysiłkach myślicieli i działaczy narodowych, by dostosować obraz ewolucji społeczno-kulturowej do potrzeb pożądanej i oczekiwanej zmiany cywilizacyjnej.

Pojawienie się pojęcia „ewolucja" w języku publicystyki w latach 60. XIX wieku poprzedzała praktyka posługiwania się pojęciem „rozwój". Pozostawało ono metonimią unilinearnej wizji następujących w czasie przemian cywilizacyjnych (→ postęp), których wektor prowadzić miał od barbarzyństwa ku cywilizacji (w domyśle – zachodniej). Istotnym pasem transmisyjnym dla tej idei były podręczniki szkolne, zwłaszcza do historii i geografii, od lat 30. wspomagające Bułgarów (i obejmowanych wówczas tym etnonimem Macedończyków) w pozycjonowaniu ich własnej kultury na osi wyznaczanej przez rozgrywaną w owym czasie w kulturze Zachodu (a niejednoznaczną pod względem aksjo-

logicznym) opozycję barbarzyństwo–cywilizacja. Typowe dla kultury europejskiej napięcie między samoafirmacją a samokwestionowaniem w procesie transferu międzykulturowego prowadziło do nieporozumień, ale też dostarczało inspiracji do tworzenia użytecznych społecznie (psychologicznie) fikcji. Źródłem dla jednej z nich był obraz barbarzyńskiej Europy, który – jako zapożyczony – pojawił się w praktyce dydaktycznej nowo powstałej bułgarskiej szkoły (→ oświata) już w 1836 roku. Stało się to nie za pośrednictwem osmańskim – co wydawać by się mogło motywowane konfesyjnie – lecz za sprawą rosyjskiego podręcznika *Кратко начертание на всеобща история от професор господина Ивана Кайданова, а от Русийският на Славено-болгарският наш язик преведено и в най-новата история допалнено от Атанаса Стиловича Кипиловскаго, уроженца Казанскаго в Болгарии, и посвященно господину Йоанну Добрьову Х. Бакалоглу.* Tłumacz tekstu Atanas Kipiłowski (1802–1870) w przedmowie do wydania bułgarskiego konkludował: „Te oświecone narody i cała Europa nie spadły z nieba takie, one też kiedyś były dzikie, brutalne i barbarzyńskie, jak my dzisiaj, a teraz tymi wyzwiskami Europejczycy odróżniają nas od siebie".

Tak wyrażony pogląd odzwierciedlał obiegowe w owym czasie sądy na temat prawidłowości rozwoju historycznego i narzucając negatywny obraz „ludu barbarzyńskiego", podsuwał możliwość zmiany jego statusu. Do rozpowszechniania się tej logiki rozumowania przyczynił się popularny na Słowiańszczyźnie południowej i w Rosji podręcznik niemieckiego historiografa Augusta Ludwiga von Schlözera (1735–1809) *Vorstellung einer Universalgeschichte* (1772). Opublikowany w 1851 roku po bułgarsku dał impuls do popularyzacji obrazu cywilizacji nie jako wartości immanentnej, lecz nabywanej dzięki rozciągniętym w czasie działaniom: pracy, wychowaniu i → kształceniu. Dowartościowaniu ulegał tu woluntarystyczny aspekt rozwoju społeczeństw. Niósł godnościową obietnicę upodmiotowienia i względnej niezależności od determinizmu biologicznego, klimatycznego itd. Stąd też logiczny wydaje się sprzeciw bułgarskich progresywistów (→ postęp), m.in. tłumacza Schlözera Raszko Błyskowa (1819–1884) czy Marko Bałabanowa (1837–1921), wobec koncepcji Charles'a Louisa de Montesquieu o wyższości Północy nad Południem („Македония" 1868). Głównym argumentem przeciwko niej była wizja pradawnej Europy jako krainy dzikusów, którym z czasem udało się osiągnąć wysoki rozwój cywilizacyjny, choć klimat nie uległ zmianie. Do grona polemistów przyłączyli się także Christo Botew (1848–1876) i Luben Karawełow (1834–1879), którzy dowodzili fałszywości koncepcji Monteskiusza na przykładzie tureckim, dopatrując się przyczyn degeneracji ludzi w złych wzorcach wychowania (→ kształcenie), a nie w klimacie.

W toczących się w owym czasie dysputach za przyczynę rozwojowego zapóźnienia w stosunku do beneficjentów historii i zarazem największą dolegliwość uznawano brak własnego państwa. Heglowski koncept ludu bez historii (→ historia) docierał w postaci sloganu, który pozostawał w harmonii z praktykami historiografów: ludy niemające własnego państwa były poza perspektywą

badawczą. Dragan Manczow (1834–1908) we wstępie do przetłumaczonego z rosyjskiego podręcznika historii Dmitrija Iłowajskiego werbalizował ten fakt, utożsamiając stan bezpaństwowości ze stanem dzikości (*Скъсена всеобща история*, II изд., Виена 1870). Podobne poglądy głosił Joakim Gruew (1828–1912) w podręczniku *Кратка всеобща история* (1858), będącym przekładem książki S. Smaragdowa *Краткое начертание всеобщей истории для первоначальных училищ* (Санкт Петерсбург 1845).

Definicje barbarzyństwa i ucywilizowania (jako efektu rozwoju) wkraczały do kultury bułgarskiej również za pośrednictwem lekcji geografii. Geografia jako przedmiot nauczania szkolnego pozostawała efektywnym kanałem transferu pojęć ideologicznych ze względu na eklektyczny i niesamodzielny charakter. Służyła w owym czasie głównie unaocznianiu sceny historycznej (np. doby antyku), co bułgarscy wychowankowie greckich szkół znali już od końca XVIII wieku. W Bułgarii geografia otrzymała wraz z jej wprowadzeniem w latach 30. XIX wieku stosunkowo wysoki status, o czym świadczyła m.in. liczba wydanych w latach 1835–1874 podręczników (41, a wraz z reedycjami 55). Najbardziej popularnym z nich był podręcznik francuskiego jezuity *Géographie de l'abbé Gaultier* (1841, wyd. bułg. 1855). W oryginale każdy opis geograficzny omawianego kraju poprzedzało wprowadzenie historyczne. Bułgarscy tłumacze w trzech różnych wydaniach konsekwentnie odrzucali jednak te fragmenty i usuwali mapy historyczne, kładąc nacisk na typ wiedzy umożliwiającej kompensowanie niedostatku historii. Zawarte w tych podręcznikach konkretne, zobiektywizowane informacje demograficzne, np. o Bułgarach jako posługujących się językiem słowiańskim mieszkańcach Europy i poddanych sułtana, stawały się tworzywem do kształtowania „godnościowego" modelu tożsamości. Jednak mimo deskryptywnego charakteru (np. Jokima Gruewa *Уроци по землеописание*, 1861) prowadziły także do dysonansów poznawczych, nieuniknionych w tamtej dobie w sytuacji zmiany paradygmatu cywilizacyjnego. Pojęcia „barbarzyństwo" i „cywilizacja", jako nacechowane aksjologicznie, rozumiane w sposób normatywny i europocentryczny, utrudniały Bułgarom i Macedończykom samopozycjonowanie na linii postępu: nie potrafili się rozpoznać ani jako oświeceni Europejczycy (→ postęp), ani jako członkowie „dzikiego plemienia jaskiniowców". Poczucie niepewności wzmagały rozpowszechnione w ówczesnej publicystyce utyskiwania młodej inteligencji bułgarskiej nad brakiem atrybutów narodu cywilizowanego, świadczące o rosnącej fetyszyzacji kultury i nauki jako podstaw identyfikacji narodowej (np. Marko Bałabanow w *Българский напредък*, „Читалище" 1871, бр. 11; w podobnym tonie Konstantin Fotinow).

Chociaż myśl Kanta pozostawała w Bułgarii wówczas mało znana, kontestowany stan rzeczy stawał się swego rodzaju mitem założycielskim niedojrzałego narodu (→ tradycja). Chwiejność i ociąganie się na drodze postępu postrzegane były jako dowód na to, że Bułgarzy nie mają dość woli, by znaleźć się po stronie narodów cywilizowanych i wciąż tkwią w barbarii. Dochodziło tu do swoistego zapętlenia się dyskursu, którego kategorie wolitywne (intuicyjnie obrane jako wybawiające z opresji inności) i tak wbrew intencjom

interpretatorów zwracały się przeciwko podmiotowi, który w swojej refleksji reprezentowali.

W tym punkcie w sukurs przychodziły pochodzące z importu koncepty ewolucji społecznej opartej na determinizmie. Co warte odnotowania – recepcja filozofii Herberta Spencera przed 1878 rokiem była minimalna; sprowadzała się do jednorazowej wzmianki w artykule Karawełowa *Възпитание и образование* („Свобода" 1871, бр. 7) i dotyczyła jego myśli pedagogicznej (*Education: Intellectual, Moral and Phisical*, 1861), a nie koncepcji ewolucji społecznej. Autorem, który w o wiele większym stopniu pobudzał wyobraźnię Bułgarów, był wiktoriański historyk Henry Thomas Buckle (1821–1862), autor *History of Civilization in England* (t. 1–2, 1857–1861), stanowczy przeciwnik prowidencjalizmu i woluntaryzmu. Wiedza na temat jego myśli miała charakter zapośredniczony. Przekład dzieła zaistniał dopiero w latach 1894–1895, jednak pierwsza o wzmianka o Buckle'u pojawiła się już w latach 60. w artykule Lubena Karawełowa *Сръбската литература* (Србја, 1867–1868), w którym przywołał ideę Buckle'a dotyczącą obiektywnych (i ewolucyjnych) praw procesu dziejowego, jedności nauk przyrodniczych i historii. Opierał swoją wizję na koncepcji cyklu życia biologicznego, którym wszyscy podlegają w jednakowym stopniu. Wiedzę na ten temat Karawełow zaczerpnął z książki Alimpija Vasilevića *Историја народног образовања код Срба* (1867) i – być może – jego wykładów na temat Buckle'a i Johna W. Drapera. Karawełow zafascynowany był przede wszystkim prawami rządzącymi ewolucją społeczną, wpływem czynników zewnętrznych na jej przebieg, poszukiwaniem reguł.

Poglądy na kulturę ideologów rewolucyjnych kształtowały się pod wpływem amerykańskiego historyka Johna W. Drapera, radykalnego myśliciela, którego oddziaływanie na modernizatorów w imperium osmańskim było nie do przecenienia. O popularności jego dzieła *A History of the Intellectual Development of Europ*e (1862, 1864) w Rosji, Iranie czy Turcji decydował pozytywny (ale dla Bułgarów jednak kłopotliwy) stosunek historiografa do kultury islamskiej i wysoka ocena jej miejsca w intelektualnej historii Europy. Wśród frankofonów osmańskich krążył francuski przekład książki Drapera (1868–1869), powstawały też arabskie przekłady. Bułgarów w 1875 roku zainteresował przekład Atanasa Iliewa rosyjskiej przeróbki dzieła Drapera *Съкратена история на умственото развитие в Европа* (Цариград 1875). Autorem tekstu był Dmitrij Pisariew (1840–1868), rosyjski raznoczyńca, uczeń i interpretator Drapera. W książce tej kultura europejska zaprezentowana została jako peryferyjna w stosunku do kultur orientalnych, w różnych okresach będących nosicielami najwyższej próby postępu (Egipt, czasem kalifaty arabskie, Wandalowie, Hunowie). Na tle ich dorobku cywilizacyjnego porośnięte lasami tereny Anglii, Francji i Niemiec, gdzie żyli ludzie „brutalni i podobni do zwierząt", stawały się swoistym rezerwatem osobliwości, obszarem kultury sztucznej, teatralnej i bałwochwalczej. Tak rozumiany ewolucjonizm miał zatem wymowę antyeuropejską. W języku bułgarskich radykałów, których reprezentantem pozostaje Christo Botew, ewolucjonizm stawał się narzędziem deprecjonowania

myśli przeciwników politycznych, zwolenników budowania autonomii bułgarskiej w drodze ewolucyjnego postępu w obrębie imperium osmańskiego.

Zarazem jednak oparte na prawach quasi-biologicznych rozumienie procesów narodzin, młodości, dojrzałości i wreszcie – starzenia się, degeneracji i umierania kultur inspirowało wyobraźnię odbiorców. Koncepcja ta cieszyła się dobrym przyjęciem wśród bułgarskich i macedońskich odbiorców gazety Petko Sławejkowa (1827–1895) „Македония" (1866–1872). Do Buckle'a wielokrotnie nawiązywał też pochodzący z Macedonii socjalista Dimityr Błagojew (1856–1924), m.in. w artykule *Толерантност, скептицизъм и спиритизъм* z 1901 roku, choć Zachary Stojanow (1850–1889) już w latach 90. XIX wieku uważał myśl Buckle'a za niemodną. Ta ocena nie dziwi, gdyż lata 90. XIX wieku to w Bułgarii czas wzmożonej adaptacji nowych idei, także w formie przekładów obcych dzieł (m.in. w 1898 roku wydano w Ruse broszurę Gustave'a Le Bona *Еволюция на цивилизациите*).

Tymczasem na przykład informacja o istnieniu teorii ewolucji Darwina po raz pierwszy trafiła do czytelnika bułgarskiego za sprawą duchownego, przyszłego biskupa Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej Wasiła Drumewa (1841–1901), który w czasopiśmie „Читалище" (1874, бр. 6, 7, 16, 18) nawoływał czytelników do zapoznania się z tym oryginalnym dziełem. W tymże 1874 roku nazwisko Darwina przywołał Karawełow, który w broszurach *За топлината и за светлината или що е живот*, *За въздуха и за неговотовлияние на животните и растенията* przedstawił przejawy obiektywnie uwarunkowanego rozwoju materii, a ewolucję człowieka zinterpretował zgodnie z podstawowymi hipotezami darwinizmu. Koncepcja ta nie wzbudzała protestów, gdyż przyjmowana była jako udowodniona naukowo i przez to niepodlegająca dyskusji. Jej pozytywny odbiór został wzmocniony, gdy w 1876 roku w gazecie „Нова България" pojawiła się budząca ogólne sympatie informacja, że Darwin poparł polityczne aspiracje Słowian południowych. Zarazem jednak próby merytorycznej prezentacji teorii Darwina były w XIX wieku skromne. Zbiór profesjonalnie opracowanych artykułów przygotowali studenci bułgarscy w Czechach; ukazał się w 1883 roku w niewielkim nakładzie (w tym materiał Ananija Jawaszowa *Дарвин и неговото учение*) i pozostał bez echa. Podobnie jak przetłumaczona na bułgarski broszura rosyjskiego duchownego Apolinarego Kowalickiego *Произхожда ли човек от маймуната?* (1888). Dopiero śmierć Darwina w 1891 roku, która odbiła się szerokim echem w prasie rosyjskiej, ożywiła recepcję bułgarską. W latach 1892 i 1894 wyszły dwa przekłady biografii Darwina rosyjskiego uczonego M. A. Engelhardta, w 1894 książka Émile'a Ferrière'a *Le Darwinisme* (1872) i przekład z języka niemieckiego *On the Origin of Species*. Sporo publikacji ukazało się w wydawnictwach lokalnych (Razgrad, Plewen), m.in. *Прогресът на животинското и растително царство. Популярно изложение на Дарвиновата теория* Dmitrija Pisariewa (1895).

W bułgarsko-macedońskiej recepcji początkowy brak krytycyzmu wobec darwinowskiej teorii ewolucji przełożył się w kręgach lewicujących na równie życzliwe przyjęcie jej spolityzowanych wariantów, przyswojonych przede wszystkim

z Rosji. W Bułgarii rosyjska recepcja Darwina i socjalistyczne sympatie środowisk nauczycielskich sprzyjały propagowaniu myśli Darwina, lecz zarazem w imagologicznej sferze walki politycznej czyniły z niej elastyczne tworzywo. Widoczne wpływy Czernyszewskiego i Dobrolubowa wyrażały się w silnym antyklerykalizmie i powielaniu parasocjalistycznych wersji recepcji Darwina, jak np. w czasopiśmie „Работник" (1881, бр. 4), gdzie podjęta została refleksja nad koncepcją rzeczywistości jako toczącej się „na śmierć i życie" walki o przetrwanie. Dla rozwoju tych paradygmatów myślowych nie bez znaczenia pozostawał wpływ myśli francuskich socjalistów, którzy traktowali Darwina i Marksa jako jednomyślnych. W 1899 roku ukazała się w języku bułgarskim książka Arnolda Dodela *Moses oder Darwin? Eine Schulfrage* (1889, *Мойсей или Дарвин*), którą socjalista Dimityr Błagojew komentował z entuzjazmem, uznając dzieło Darwina za nową ewangelię i pozytywne źródło prognostyki socjalistycznej. Popularne wśród nauczycieli pismo „Училищен преглед" przyczyniło się do rozpropagowania tych idei (m.in. P. Goczew, „Училищен преглед" 1900, бр. 1–2) i przekonania, że darwinizm i ateizm są synonimami. Na początku XX wieku wpływowy lewicowy krytyk literacki Georgi Bakałow (1873–1939) dokonał przekładu kilku książek o Darwinie na język bułgarski. Zhomogenizowany i wieloźródłowy wiktoriański optymizm zasilał w ten sposób optymizm środowisk lewicowych.

Prasa prawosławna natomiast poddawała teorię ewolucji gatunków krytyce jako niezgodną z biblijną wizją Boskiej kreacji (np. *Дарвинизъм и християнството* w czasopiśmie „Вяра и разум" 1896, бр. 1–2). W 1901 ukazała się przetłumaczona z rosyjskiego broszura I. G. Ebrarda, *Достоверна ли е Дарвиновата теория за произхождение на видовет*е, będąca polemiką z teorią Darwina z pozycji teologicznej. Wzorców polemicznych dostarczali protestanci. Jedni traktowali go jako heretyka, który sprzeniewierzył się Pismu Świętemu („Зорница"), inni natomiast, podkreślając religijny światopogląd Darwina, próbowali pogodzić ewolucjonizm z kreacjonizmem („Християнски свят" 1897). Pojawiające się na łamach prasy prawosławnej (a zwłaszcza w oficjalnym organie Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej „Църковен вестник") polemiczne wobec darwinizmu artykuły nie wywoływały szerszych reperkusji społecznych.

Swoistym odpryskiem teorii ewolucji stała się w XIX wieku idea rasistowska. Jeszcze przed uzyskaniem niepodległości po bułgarsku został opublikowany tylko jeden podręcznik szkolny o wymowie rasistowskiej (antysemickiej) i była to przetłumaczona z rosyjskiego *Съкратена всеобща история* Dimitra Iłowajskiego, historyka związanego z kręgami konserwatywnymi Rosji (1870); mogła ona bazować na dziele Arthura de Gobineau *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855). Dystrybucją podręcznika Iłowajskiego interesował się (mimo różnic światopoglądowych) utopijny socjalista Christo Botew, a zarazem wyraziciel lewicowego antysemityzmu, głoszący wrogość wobec „panoszenia się światowego żydostwa".

Dyskusje na temat nierówności ras miały w Bułgarii charakter dynamiczny. Już w latach 80. XIX wieku czasopismo „Читалище" opublikowało za źródłem

francuskim (Jean Louis Armand de Quatrefages de Bréau, *Histoire générale des races humaines*, 1886–1889) serię tekstów popularnonaukowych o historii gatunku ludzkiego, w których zakwestionowano reguły antropologicznego opisu ras (w tym frenologii), sprowadzając różnice do uwarunkowań nie biologicznych, lecz społecznych. W Bułgarii w okresie międzywojennym pojawiły się lokalne koncepcje rasistowskie, będące swoistą syntezą idei ewolucji i okultystycznej mistyki. Szczególnie oryginalną wersję idei rasizmu reprezentowała myśl zafascynowanego Niemcami Kiriła Christowa (1875–1944). Jego koncepcja rasy doskonałej polegała na zniesieniu kryterium „czystości", a podniesieniu rangi homogenizacji ras w procesie ewolucji ludzkości. Na tej skali wartości wysoko plasowali się wieloetniczni Bułgarzy, a nisko Żydzi jako lud pielęgnujący czystość swej etni, a więc, zdaniem Christowa, podlegający najpierw hipertrofii, a potem degeneracji. Z nieco większą rezerwą do skutków etnicznej heterogenii Bułgarów jako narodu czterdziestu ojców podchodził wykształcony w Niemczech Najden Szejtanow (1890–1970) w eseju *Духът на отрицание у българина* (1933), dowodząc związków między „wielorasowością" mieszkańców Bałkanów a bułgarskim nihilizmem (→ bułgarski nihilizm). Pomimo braku trwałego oddźwięku teorii rasistowskich szczególnym przypadkiem wykorzystania idei ewolucji w sferze społecznej stała się eugenika pozytywna, dyskutowana i praktykowana w Bułgarii w okresie międzywojennym (→ *народно здраве*), ale znajdująca również po drugiej wojnie światowej niejawne zastosowanie w strategiach radzenia sobie państwa z resocjalizacją cygańskich sierot i hospitalizacją ludzi chorych psychicznie (słynny szpital w Kuriło).

Osobne miejsce na gruncie bułgarskich praktyk adaptacyjnych idei ewolucji zajmuje twórca szkoły okultystycznej Petyr Dynow (1864–1944). Ten wychowanek amerykańskich metodystów, zainspirowany teozofią, chrześcijaństwem, Kabałą, oświeceniową ideą postępu (→ postęp – Bułgaria), ale także teorią ras ludzkich, ewolucję rozumiał na sposób mistyczny i duchowo-fizyczny, jako element strategii pozaziemskiej loży mędrców, której celem miało być wyłonienie szóstej (ostatniej) rasy ludzi doskonałych, rasy „lśniących", „dzieci światłości". W tym procesie Dynow (prowadząc również badania frenologiczne) przypisywał „wybranemu ludowi" Bułgarów szczególną rolę (B. Boew, *Мисията на богомилството*, 1937). Dynowa wersja duchowej ewolucji ludzkości, której etapy w geokulturowej przestrzeni Bułgarów wyznaczały takie postaci, jak Orfeusz, Jezus, pop Bogomił, Dynow, pozwalała Bułgarom odnaleźć godne miejsce. Zarazem koncepcja duchowego ewolucjonizmu charakterystyczna dla okultystycznej soteriologii opierała się na quasi-naukowej idei postępu, rozumianego na sposób deterministyczny, jako efekt działania praw historycznego rozwoju ludzkości (→ dynowizm).

Po drugiej wojnie światowej narracje na temat ewolucji społecznej zostały w Bułgarii podporządkowane marksistowskiej wersji materializmu historycznego. W pisarstwie historycznym i społecznym oznaczało to instytucjonalny (państwowy) nakaz reinterpretacji dziejów przez pryzmat odpowiednich kategorii poznawczych. Prowadziło to do anachronizmów wynikających z obliga-

toryjnego stosowania języka marksistowskiego do kategoryzacji zjawisk należących do niezachodniego modelu ustrojowego (np. stosunki panujące w średniowiecznej Bułgarii czy potem w państwie osmańskim opisywano jako feudalne, choć było to zjawisko w sensie typologicznym inne niż na Zachodnie) i oznaczało podporządkowanie rozwoju materializmowi i determinizmowi, gdzie wpływ ludzi na bieg procesów dziejowych ograniczał się do ich (represjonowanego) spowalniania lub przyspieszania (→ doganianie). W sensie teleologicznym dla jednych oznaczało to orientację na świecką soteriologię, dla innych, jak na przykład dla emigracyjnego filozofia bułgarskiego piszącego po niemiecku Assena Ignatowa (1935–2003) – opresyjny fatalizm dziejowy.

W ostatnim pięćdziesięcioleciu karierę zrobiły dwie koncepcje rozwoju kultury bułgarskiej, wywodzące się z marksistowskiej koncepcji ewolucji społecznej. Pierwsza z nich to koncepcja przyspieszonego rozwoju Rosjanina o bułgarskim pochodzeniu Georgi Gaczewa (1929–2008), sformułowana w dziele *Ускоренное развитие литературы* (1964), która opiera się po pierwsze: na założeniu obligatoryjnego dla wszystkich kultur następstwa wszystkich koniecznych etapów rozwojowych od średniowiecza, przez renesans, barok, oświecenie, romantyzm, pozytywizm po realizm socjalistyczny, po drugie: na przekonaniu, iż etapy te mogą być przez społeczności pokonane w krótszym niż u innych czasie. Tak rozumiana ewolucja form kultury wiązała się z różnymi prędkościami dojrzewania, akceleracją.

Druga koncepcja wyrosła z myśli postkolonialnej, według której idea ewolucjonizmu stała się w praktyce kolonizatorskiej narzędziem symbolicznej dominacji i legitymizacji władzy. W interpretacji Aleksandra Kiosewa (ur. 1953) kultura bułgarska dokonała aktu samokolonizacji, dobrowolnie przyjmując zachodnie reguły unilinearnego, ewolucyjnego rozwoju, którego celem miał być społeczny (indywidualny i zbiorowy) dobrostan, posiadanie tych samych co inni dóbr kultury. Projekt ten o tyle różni się od konceptu Gaczewa, że inaczej rozkłada akcenty i w większym stopniu dopuszcza perspektywę wolitywną; nie wykracza jednak poza marksistowską wizję społecznego wspomagania (przez samowychowanie) tego, co z perspektywy teleologicznej konieczne.

Ostatnie dziesięciolecia przyniosły w Bułgarii także przypadki odwrotu od myślenia w kategoriach unilinearnych i ewolucjonistycznych, zwłaszcza w środowiskach prawosławnych (np. związanych z pismem „Християнство и култура"), które zwracają się ku koncepcjom sferycznego i modalnego pojmowania czasu. Zanurzona w nim rzeczywistość ma charakter autonomiczny, etyczny i nie jest w nią wpisany imperatyw rozwoju; mistycznie rozumiany czas ogarnia czas historyczny i nie wyklucza powtórzenia; kategoria postępu, a wraz z nią kategoria ewolucji traci wówczas sens, np. esej *Народът дете* z 2003 roku filmoznawcy Krasimira Krumowa (1955–2015).

Tymczasem w Macedonii, która – od kongresu berlińskiego (1878) poczynając – wkroczyła na odrębną od bułgarskiej drogę rozwoju historycznego i kulturowego, meandry polityczne sprawiły, że w dyskursie politycznym coraz

wyższą rangę zdobywała idea rewolucji, w okresie międzywojennym gorliwie eksponowana m.in. przez środowisko macedońskich komunistów rezydujących w Moskwie (→ rewolucja – Macedonia). Nie podjęto w sposób jednoznaczny tak kulturotwórczej na gruncie bułgarskim opozycji między ewolucją i rewolucją (→ konserwatyzm – Bułgaria; → liberalizm – Bułgaria), chociaż na początku wieku Krste Misirkov opowiadał się w słynnym eseju *За македонските работи* (1903) po stronie stopniowego, rozłożonego w czasie rozwoju kulturalnego Macedończyków i wyżej waloryzował pod względem etycznym wytrwałą inteligencką pracę na rzecz ludu/narodu (→ naród – Macedonia) niż niosącą rozlew krwi i ucisk rewolucję. Ewolucyjne rozumienie dziejów legło natomiast u podstaw macedońskiego dyskursu historyczno-kulturowego, w którym marksistowski determinizm historyczny stał się niejako gwarantem teleologicznie zorientowanego rozwoju, z jego ukoronowaniem w postaci macedońskiego narodu (→ naród – Macedonia), posługującego się własnym językiem – Blaže Koneskiego (1921–1993) rozprawa *Кон македонската преродба. Македонските учебници од 19 век* (1959) – i obdarzonego suwerennym państwem. Przykładem stosowania marksistowskiej wykładni dziejów (jako ewolucyjnego następstwa poszczególnych epok) pozostaje m.in. akademicka *Историја на македонскиот народ* z 1969 roku pod redakcją Mihajlo Apostolskiego, w której pseudologika procesów ekonomiczno-społecznych staje się swoistym stelażem dla narracji narodocentrycznej. Bez tego stelażu obywał się Dragan Taškovski (1917–1980) (*Раѓањето на македонската нација*, 1966), który co prawda odrzucał kategorie marksistowskie, ale za to rozwijał z pozoru tylko upodobnioną do koncepcji *longue durèe* ideę ciągłości (maced. *континуитет*) macedońskiej świadomości narodowej od czasów antycznych do współczesności (w tym interesowała go rola bogomilstwa jako „antyfeudalnego" ruchu społecznego; → bogomilstwo).

Даскалов Р., *Еволюционисти и революционери*, w: *Как се мисли българското Възраждане. Историографско проуяване*, София 2002, с. 233–251; Bowler P. J., *Evolution: The History of an Idea*, 3 ed., University of California Press, 2003.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

EWOLUCJA
(Chorwacja)

Filozofijski rječnik z 1984 roku wyjaśnia, że ewolucja to teoria, zgodnie z którą bardziej rozwinięte i skomplikowane formy życia pochodzą od form prostszych i mniej doskonałych, a także kształtują się w długim procesie rozwoju. Teoria ta może obejmować systemy organiczne i nieorganiczne. Słownik podaje, że za

najbardziej rozpowszechnioną uznaje się teorię Darwina mówiącą, że tylko najsilniejsze jednostki wygrywają walkę o przetrwanie. Koncepcję Darwina poprzedziły badania Jeana Baptiste'a Lamarcka, który ustalił, że narządy używane rozwijają się, a nieużywane uwsteczniają się i zanikają. Źródłem tego sposobu myślenia jest starożytność (Anaksymander, Empedokles), natomiast nowożytny rozwój teorii jest związany z koncepcją Immanuela Kanta o powstaniu Układu Słonecznego. *Leksikon Jugoslavenskog leksikografskog zavoda* z 1974 przeciwstawia pojęciu ewolucji pojęcie rewolucji (→ rewolucja).

Teksty źródłowe wskazują na istnienie kilku metonimii pojęcia „ewolucja". Są to przede wszystkim terminy: „rozwój" (*razvoj*, *razvitak*), „stawanie się" (*postajanje*) i „zmiana" (*promjena*). Zamiennie używa się również pojęcia postęp (→ postęp) (*napredak*), przy czym dodaje się do niego przydawkę „historyczny" lub „społeczny", by odróżnić je od postępu gospodarczego czy naukowego. Teksty tematyzujące ideę ewolucji wskazują na istnienie wspólnego słownika pojęciowego, który składa się z następujących haseł: „barbarzyństwo" (*barbarizam*), „dzikość" (*divljaštvo*), „dzikus" (*divljak*), „prymitywność" (*primitivizam*), „cywilizacja" (*civilizacija*), „dojrzewanie" (*sazrijevanje*), „dzieciństwo" (*djetinjstvo*).

W 1776 roku – a zatem kilka dekad przed ogłoszeniem przez Lamarcka koncepcji ewolucji – pochodzący z Zadaru, ale mający greckie pochodzenie i włoskie wykształcenie działacz oświeceniowy, biskup Ivan Dominik Stratiko (1732–1799) w liście do przyjaciela ze Sieny opisywał wizytę pasterską na wyspie Hvar jako spotkanie z ludami barbarzyńskimi, których obyczaje dalekie są od włoskich manier. Opis mieszkańców Hvaru zawarty w pismach biskupa Stratiko porównywany jest do opisu Morlaków włoskiego podróżnika Alberto Fortisa w pracy *Viaggio in Dalmazia* z 1774 roku. Łączy je przede wszystkim fascynacja poznawaną społecznością, wynikająca z odkrywanych różnic między światem cywilizowanym (reprezentowanym przez peregrynującego) i niecywilizowanym Innym. Stratiko pisał też w innym liście na temat Hvaru: „Choć jeszcze nie zniknęła cała stara dzikość, średnia z pewnością nie jest zła, dopóki jakieś szczęśliwe okoliczności, przezwyciężywszy każdy opór, nie stworzą wolnej drogi do pełnego rozwoju". Droga do pełnego rozwoju, o której pisze biskup, otwarta przez „szczęśliwe okoliczności", to zapewne przybycie luminarzy nauki (→ oświata; → kształcenie) i postępu (→ postęp), którzy wprowadzą miejscowy lud na drogę ewolucji.

Pojęcie ewolucji na gruncie chorwackim pojawia się w momencie, kiedy kluczowe dzieło Darwina *On the Origin of Species* (1859) dociera tutaj dzięki niemieckiemu przekładowi autorstwa Heinricha Bronna, czytanemu już w 1860 roku w czeskim środowisku akademickim. Na gruncie nauk przyrodniczych – wtedy jeszcze bez instytucjonalnej reprezentacji – pojawił się w Zagrzebiu wcześniej sygnał zapowiadający nową perspektywę badawczą, był nim wydany w 1850 roku (a zatem dziewięć lat przed publikacją Darwina) podręcznik *Naravopisje: za porabu gimnazialnih učionicah u Hervatskoj i Slavonii* (tłumaczony, lecz trudno wskazać oryginał) – w którym człowieka umiejscawiano na szczycie drabiny ewolucyjnej na czele dwunogich ssaków. W chwili

publikacji pracy Darwina ziemie chorwackie znajdowały się pod silnym wpływem restrykcyjnej polityki monarchii habsburskiej. Był to ostatni rok tzw. absolutyzmu bachowskiego, w czasie którego studzono wszelkie postępowe idee mogące zaburzyć konserwatywny porządek kościelny i państwowy. W 1855 roku papież Pius IX i cesarz Franciszek Józef sygnowali konkordat, który (jeszcze w tym samym roku opublikowany w Zagrzebiu) stanowił zapowiedź cenzury wobec wszystkiego, co było „sprzeczne z wiarą i moralnością" (*protivno vjeri i ćudorednosti*). W tym też roku biskupi wystosowali list do wiernych, ostrzegając ich przed teoriami społecznymi, które są zagrożeniem dla porządku kościelnego. List podpisał również ówczesny arcybiskup Zagrzebia Josip Haulik. Nie były to więc okoliczności sprzyjające rozprzestrzenianiu się nowych myśli naukowych i filozoficznych. Kiedy już wreszcie teoria Darwina dotrze na południową Słowiańszczyznę, w 1864 roku Pius XI opublikuje encyklikę *Quanta cura* wraz z sylabusem błędnych opinii rozpowszechnianych w tej epoce, w którym ostatni punkt będzie brzmiał: „Papież rzymski może i powinien pogodzić się i pojednać z postępem, liberalizmem i cywilizacją współczesną". Ulegający silnemu oddziaływaniu kręgów kościelnych chorwaccy intelektualiści, nierzadko wykształceni w duchu antypozytywistycznym, teorię ewolucji przyjmować będą z dużym sceptycyzmem.

Merkuriuszami teorii ewolucji w naukach przyrodniczych na ziemiach chorwackich byli głównie pozostający pod wpływem niemieckiej literatury (również ze względu na studia odbywane w Wiedniu, Grazu, Jenie i Pradze) Živko Vukasović, Josip Torbar, Spiridon Brusina (należeli do starszego pokolenia); Mijo Kišpatić, Oton Kučera (młodsza generacja), a także najbardziej postępowi: Gjuro Pilar, Josip Schlosser. W dyskusji między przyrodnikami brał także udział Bogoslav Šulek – filolog, publicysta, leksykograf, twórca chorwackiej terminologii naukowej. Dyskusja na temat miejsca człowieka w systemie natury zaczyna się od wymiany zdań na łamach czasopisma „Književnik" w 1864 roku między Torbarem (katolickim duchownym i entuzjastą ewolucjonizmu) i Vukasoviciem (biologiem, autorem podręczników szkolnych, jednym z pierwszych regularnych członków Jugosłowiańskiej Akademii Nauk i Sztuk, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetosti – JAZU). O zainteresowaniu europejskimi osiągnięciami świadczy również korespondencja Spiridona Brusiny z Karolem Darwinem z 1869 roku, poprzedzająca założenie w 1885 roku Towarzystwa Chorwackich Przyrodników (Hrvatsko naravoslovno društvo), które przyczyniło się do rozwoju i popularyzacji nauk przyrodniczych na tym terenie.

Na podstawie cytowanych w pracach dzieł można wnioskować, że Spiridon Brusina i Josip Schlosser czytali niemieckie opracowania tematu, natomiast zajmujący się historią naturalną Ljudevit Farkaš-Vukotinović pozostawał pod wpływem dzieł francuskich. W jego pracach (publikowanych w dodatku do czasopisma „Neven – prirodoslovlje i njegova važnost za čovječanstvo") wyraźnie zaznacza się inspiracja ustaleniami francuskiego zoologa (notabene przeciwnika teorii ewolucji, adwersarza Lamarcka) Georges'a Cuviera, którego

książka była wcześniej przetłumaczona w Czechach. W 1869 roku Vukotinović wygłosił pierwszy wykład dotyczący teorii Darwina, rok później z serią referatów (na spotkaniach dla „płci pięknej” w towarzystwie Gospojinsko društvo) wystąpił przyrodnik Spiridon Brusina. Ich prelekcje opublikowano na łamach czasopisma „Vijenac”, co świadczy o rosnącym zainteresowaniu poruszanymi kwestiami. Niemal natychmiast znaleźli się adwersarze, w tym Cvjetko Gruber, który wszedł w dyskusję, publikując w czasopiśmie „Katolički list” w 1871 roku artykuł *Darvinova teorija prema nauku i zakonu vjere*, a następnie w 1879 w tym samym czasopiśmie *Nekoliko rieči o Darwinovoj i krščanskoj borbi za opstanak*. Po kolejnym wystąpieniu Brusiny (w 1871 roku) odzew był jeszcze większy, a w czasopiśmie „La Dalmazia cattolica” pojawił się artykuł anonimowy, w którym autor nie tylko szydził z młodego wieku badacza, który go niejako dyskwalifikował jako autorytet (większość zwolenników teorii ewolucji była przedstawicielami młodej generacji), ale także ironicznie podsumowywał, że Brusina jest odkrywcą nowej ery stojącej pod znakiem powrotu do „dzikich, długouchych, czworonożnych przodków”. Dyskusja ta pokazuje coraz wyraźniej zarysowujące się stanowiska: z jednej strony ewolucjonistów, z drugiej zaś związanych ze środowiskiem katolickim kreacjonistów, którzy odrzucali koncepcję rozwoju gatunków. Filozof i teolog Antun Bauer, redaktor czasopisma „Katolički list”, potem zagrzebski arcybiskup, krytykując decyzję JAZU o wydaniu w rocznicę pięćdziesięciolecia odrodzenia chorwackiego piśmiennictwa w 1885 roku książki Šuleka i Brusiny *Zoologija i Hrvati*, pisał, że autorzy tej publikacji propagują realizm, który przecenia siłę ludzkiego rozumu i kwestionuje wartość tego, co „nie należy do widzialnej przyrody”. Bauer zarzucał autorom zbytnie zaufanie do postępu, w wyniku którego „faszeruje się produkty spożywcze chemią, a także produkuje coraz więcej niebezpiecznej broni”. Pisał, że o ile świat przetrwa jeszcze kilka wieków, być może narodzi się bohater, który wymyśli dzieło sztuki mechaniki i za pomocą jednego wybuchu zamieni świat w nicość.

Między tymi skrajnymi grupami znaleźli się również przedstawiciele umiarkowanego teistycznego ewolucjonizmu, którzy zakładali ingerencję Boga w kreację świata, przy jednoczesnym nieliteralnym potraktowaniu opisu jego stworzenia zawartym w Księdze Rodzaju. Na pierwszy plan wysuwa się tu Dragutin Gorjanović-Kramamberg prezentujący pogląd, że sześć dni, w ciągu których został stworzony świat, należy potraktować metaforycznie i rozumieć jako sześć długich epok. Badacz ten zapisał się na kartach chorwackiej historii odkryciem na przełomie wieku XIX i XX w jaskini koło Krapiny tzw. krapinskog pračovjeka – resztek kości neandertalczyków, które posłużyły do badania biologicznej wariantywności praczłowieka.

Idea ewolucji znalazła również oddźwięk w literaturze pięknej, ujawniając się w pisarstwie podejmującym zagadnienia związane z procesami rozwoju i upadku różnych warstw społecznych. Na planie tematycznym ujawniają się w budowaniu opozycji miasto–wieś (Ante Kovačić), podejmowaniu tematu naturalnej selekcji, walki o przetrwanie (Ante Kovačić, Eugen Kumičić, Josip

Kozarac, Ksaver Šandor Gjalski, Janko Leskovar). Ewolucjonizm i darwinizm znalazły bezpośrednie odbicie szczególnie w twórczości Vjenceslava Novaka (*Pavao Šegota*, 1888; *Tito Dorčić*, 1906), który poruszał tematy rozwoju osobistego jednostki, determinizmu biologicznego i społecznego oraz awansu klasowego, rozprawiając się jednocześnie z głoszoną przez Partię Ludową (Narodna stranka) ideą postępu (→ postęp). Krytycy zarzucali mu jednak zbyt dosłowne potraktowanie determinizmu i koncepcji Darwina. Ewolucjonizm znalazł także echo w koncepcji „nowego indywidualizmu" Milutina Cihlara-Nehajeva, w której pisarz widział darwinistyczne wspinanie się po drabinie postępu, by wyjść poza ograniczenia własnego środowiska i przerwać łańcuch konieczności (*Darwin i literatura*, 1909).

W kręgach konserwatywnych darwinizm często łączono z ideami liberalnymi, materializmem, socjalizmem. Należy tu jednak oddzielić zagadnienia związane z ewolucją rozważane w naukach przyrodniczych i ewolucję rozumianą w świetle zagadnień społecznych i politycznych. Josip Balabanić w książce *Darvinizam u Hrvatskoj* (1983) pisał, że nie ma wątpliwości co do tego, że darwinizm był jednym ze sposobów myślenia, którym posługiwali się zwolennicy socjalizmu, antyklerykalizmu i działacze na rzecz ruchu robotniczego. Nieprzypadkowo w 1909 roku przetłumaczono z niemieckiego i wydano w Zagrzebiu broszurę *Nauka o razvijanju u XIX. stoljeću* Wilhelma Bölschego, w której darwinizm przedstawiano jako materialistyczne wyjaśnienie początków życia i człowieka, co zasadniczo odbiegało od nauczania Kościoła (postrzeganego jako konserwujący system kapitalistyczny). W 1895 roku na łamach czasopisma „Katolički list" rozważano wpływ darwinizmu na idee socjalizmu. Katecheta Ferdinand Frankl pisał o trzech kierunkach oddziaływania: darwinizm miał służyć jako broń przeciw religii chrześcijańskiej; mógł służyć jako fundament nowej socjalistycznej etyki pozbawionej moralności, wolnej woli i pojęcia grzechu; mógł także wspierać politykę ekonomiczną socjalizmu (→ socjalizm). Frankl zwracał jednak na końcu uwagę, że przyjęcie wizji socjaldemokratycznej byłoby do zaakceptowania przez chrześcijaństwo pod warunkiem odrzucenia radykalnego komponentu materialistycznego.

Idea ewolucji w sposób zasadniczy wpłynęła na wyostrzenie się kwestii społecznych. W 1893 roku Ksaver Šandor Gjalski pisał, że tak jak chrześcijaństwo przyniosło miłość do bliźniego, tak idee ewolucjonistyczne uzmysłowiły, że zarówno rody królewskie, jak i niewolnicy pochodzą od tego samego przodka. Szacunek należy się zatem każdemu życiu ludzkiemu, bez względu na jego status społeczny czy materialny. Nie dziwi więc, że ewolucjonizm, którego główną emanacją był materialistyczny darwinizm, w poglądach grup konserwatywnych stał się niemal metonimią pierwszych koncepcji socjalistycznych i rodzących się ruchów na rzecz robotników. Przypisywany mu dodatkowo charakter antyklerykalny polaryzował stanowiska. Z kolei katoliccy krytycy, jak Antun Bauer, wyśmiewali quasi-społeczne zastosowanie kategorii ewolucji, sugerując, aby darwiniści podzielili się swoimi poglądami z biednym robotnikiem, a jednocześnie zabrali mu jedyne, co mu pozostaje, to znaczy „wiarę

w Zbawiciela, która przynosi mu ulgę i nadzieję na przyszłość”. W tej sytuacji – komentowano z przekąsem – na pewno stanie się on gorszy od zwierzęcia (*Dva naša akademika realiste*, „Katolički list” 1886, br. 42).

Polemiki na temat ewolucjonizmu i kwestii społecznych odbywały się na łamach pism katolickich („Hrvatska straža” od 1902, „Katolički list”), które próbowały ostrzec przed niebezpieczeństwami, jakie dla wiary, moralności i „zdrowej” polityki niesie darwinizm i ewolucjonizm, postrzegane także jako bezpośrednie zagrożenie również dla narodu. W 1904 roku anonimowy autor w artykule *Novi moral evolucionizma* ostrzega, że „nowocześni” chcą doprowadzić chorwacki naród do wewnętrznej „walki na śmierć i życie”, którą już można obserwować w innych częściach Europy. Walka ta odbywa się między wiarą i ateizmem, chrześcijaństwem i nowoczesnym pogaństwem. Autor jest przekonany, że ewolucjonizm to zamach na „twierdzę filozofii”. Ostrzega, że darwinizm to nie tylko naukowa teoria, ale realne zagrożenie, jest on bowiem już implementowany, głównie w ekonomii, w której szanse na rozwój ma tylko „lepsza” część ludzkości, a dzieje się to kosztem słabszych, to znaczy biedniejszych. Przywołuje tu konkretny przykład z parlamentu wiedeńskiego, kiedy konserwatywny minister Falkenhayn przeciwstawił się żerowaniu na biedniejszej części narodu, ale został zablokowany przez postępowców, którzy twierdzili, że „zgodnie z nauką Darwina człowiek wzniósł się nad zwierzętami i stał się człowiekiem jedynie dzięki bezwzględnej walce o przetrwanie, i tylko w ten sposób może się społeczeństwo ludzkie dalej rozwijać i doskonalić”.

W artykule *Evolucija Darwinove teorije* z 1909 roku (autor: ZK) czytamy, że ewolucjonizm obrał w Europie dwa kierunki rozwoju: zgodny z duchem niemieckim oraz z duchem słowiańskim, który w miejsce jednostkowej walki o przetrwanie proponuje połączenie sił, swoistą „słowiańską wzajemność” i wspólną walkę o przetrwanie. Była to pierwsza zapowiedź promieniowania tej idei na sposób widzenia kwestii narodowych. Rodzące się od XIX wieku nacjonalizmy wspomagały się zatem ideą stopniowego rozwoju. Jeszcze w 1884 roku zoolog Gjuro Pilar w mowie wygłoszonej z okazji objęcia stanowiska rektora na Uniwersytecie w Zagrzebiu (*Govor nastupajućego rektora. Govori rečeni prigodom instalacije rektora na Kr. hrv. Sveučilištu u Zagrebu u šk. god. 1884/1885*), podkreślał: „Nasza ziemia i na niej żyjące organizmy jeszcze nie osiągnęły apogeum swojego rozwoju, najwyższego stopnia doskonałości. Rodzaj ludzki dopiero zaczął żyć, większość ludów żyjących na ziemi znajduje się w fazie całkowitego dzieciństwa”. Teoria ewolucji odniesiona do kontekstu społecznego musiała też budzić obawy. Wyraził je m.in. Natko Nodilo, historyk i polityk z Dalmacji, który zauważył, że skoro zgodnie z teorią Darwina przetrwać mają tylko najsilniejsi, to naród chorwacki jest właściwie skazany na śmierć. Spiridon Brusina wyjaśniał jednak, że nie liczebność jest tu decydująca, a inne czynniki, np. kultura („jednak nie jesteśmy tak dzicy jak Buszmeni, Zulusowie, Aka czy inni”). Brusina podkreślał więc, że kultura musi być rozwijana na drodze kształcenia narodu (→ kształcenie), ponieważ bez rozwoju oświaty niemożliwy jest jakikolwiek postęp, który uchronić może przed zniknięciem.

Rozwijająca się wizja wspólnoty słowiańskiej bywała również antidotum na strach przed zniknięciem ze sceny politycznej Europy. Cytowany już Nodilo porównuje w pracy *L'uomo primitivo* (1872) Słowian (jako całość) do innych narodów europejskich i twierdzi, że jako wielka gałąź drzewa rodu ludzkiego nie mają powodu się bać. Jego zdaniem w kwestii moralnej cechuje ich naturalna dobroć, tak jak od dawna wykształconych Francuzów cechuje dobroć rozumna. Dzięki przyrodzonym umiejętnościom, liczebności, a także rozmieszczeniu na dużym terytorium mogą wytrzymać każdy bój o życie. Nadzieją na przetrwanie jest zatem zjednoczenie, które zapewni siłę na drodze politycznej ewolucji.

Idea ewolucji znalazła również oddźwięk w pismach chorwackiego ideologa, przywódcy i założyciela Partii Prawa (Stranka prava) Ante Starčevicia (1823–1896). W jego przekonaniu ewolucja ludzkości jest możliwa pod warunkiem, że techniczna i ekonomiczna ekspansja idzie w parze z rozwojem moralnym. Przejście do kolejnej fazy rozwoju Starčević rozumiał przede wszystkim jako przezwyciężenie anarchizmu (→ anarchizm) i przemocy charakterystycznej dla społeczeństw feudalnych i agrarnych. Uważał przy tym, że nowoczesne społeczeństwa są szczytem osiągnięć ewolucji społecznej. Na szczególną uwagę w kontekście rozważanego fenomenu zasługują w jego pracach oskarżenia przeciw Węgrom i Niemcom o prowadzenie „antycywilizacyjnej misji" wobec narodu chorwackiego, których celem miało być ogłupienie i zniewolenie Chorwatów: „*Szwabszczyna* zezwierzęciła [*poživinčila*] naród chorwacki" (*Pisma Magjarolacah I*, 1879). Podobną działalność zarzucał również „Slawoserbom", którzy w jego opinii stanowili destrukcyjną siłę odśrodkową. „Rasą slawoserbską" nazywał Starčević inteligencję chorwacką, która nie podejmuje trudu walki i pracy na rzecz wolności, a tym samym odśrodkowo wyhamowuje narodową ewolucję. Nazwa jest kontaminacją dwóch łacińskich wyrazów *sclavus* i *servus*. Starčević podkreślał, że na trójstopniowej drabinie rozwoju, na którą składają się: poziom zwierzęcia, poziom rozumu i poziom umysłu (duchowy), grupa ta nie osiąga nawet najniższego szczebla („Udowodniono nawet z naddatkiem, że Slawoserbowie mają wyjątkowe mózgi, i to takie, w których myśli się nie rodzą" – *Nove starine*, 1869). Starčević tłumaczył, że ze względu na naturę istnieją tzw. „sužanjske pasmine", czyli rasy niewolnicze, jak „Slawoserbowie". Wyrażał przekonanie, że gdyby Rousseau znał „Slawoserbów", zgodziłby się z twierdzeniem Arystotelesa, że niewolnictwo może być wrodzoną cechą niektórych ludów. Rasa rozumiana jest tutaj jako stan umysłu, a nie klasyfikacja biologiczna. W koncepcji Starčevicia efektem ewolucji i rozwoju (zróżnicowanych nawet w ramach jednego organizmu politycznego) powinna być przede wszystkim umiejętność samodzielnego i niezależnego funkcjonowania w wymiarze politycznym, a także świadome uprawianie polityki (→ polityka). Chociaż komentatorzy Starčevicia próbują udowadniać, że nie był przedstawicielem rosnących w siłę w tym czasie teorii rasistowskich, ukute przez niego pojęcie w pewnym okresie było jednak obelgą w stosunku do Serbów.

Inne rozumienie ewolucji wyczytać można z twórczości chorwackiego intelektualisty, działacza narodowego i zwolennika jugoslawizmu, biskupa Franja

Račkiego (1828–1894). W tekstach z serii „Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti" stosował metaforę organicystyczną do opisu ewolucji narodu (→ naród), który musi przejść przez różne fazy życia: od dzieciństwa, przez młodość, do dojrzałości i starości. Bliska mu była (zapewne z powodu historycznego wykształcenia) linearna teleologiczna koncepcja ewolucji społecznej, zgodnie z którą społeczeństwo „postępuje" od barbarzyństwa i dzikości do wyższych stopni rozwoju. Takiemu procesowi nie służą żadne nagłe zmiany i rewolucje. Rozwija się samoistnie, a impuls stanowią siły, które wypływają z niego samego. W trakcie tej ewolucji wytwarza się „narodowa natura" (*narodna ćud*), na którą składają się: język, obyczaj, świadomość i moralność (*Odlomci iz državnoga prava hrvatskoga za narodne dynastie*, 1861). Zewnętrzną oznaką najwyższego stopnia ewolucji był zaś w jego przekonaniu rozwinięty przemysł (*Prilozi za sbirku srbskih i bosanskih listina*, 1867, knj. 1).

Z poglądów Račkiego wyłania się postulat postrzegania Europy jako cywilizowanej całości i źródła „wiecznej mądrości", z której powinny korzystać wszystkie narody. Europejski Inny znajdował się – w przekonaniu biskupa – nie na wschodnich rubieżach kontynentu, ale poza jego granicami. Ludy nieeuropejskie widział bowiem jako dzikich, zapóźnionych barbarzyńców, którzy pozostali na niższych stadiach społecznej ewolucji. Nie odbierał im jednak prawa do miana człowieka i wyrażał nadzieję, że zostaną włączone w proces „cywilizacyjnego postępu". Był przekonany o dominacji zachodniej cywilizacji, ale wykluczał jednocześnie możliwość ponownego podboju Wschodu. Twierdził, że Zachód bardzo się rozwinął, stając się dla pozostałych społeczeństw wzorem, ale Wschód, włączając w to bałkańskie państwa chrześcijańskie, musi przy zachowaniu kulturalnej i politycznej samodzielności dobrowolnie przyjąć osiągnięcia zachodniego oświecenia (→ oświecenie) (*Podmetnute, sumnjive i prerađene listine hrvatske do XII vieka*, 1878, knj. 45). W sposób wyraźny protestował przeciwko pokutującemu – jego zdaniem – przekonaniu o możliwości podziału Europy wzdłuż wewnętrznej granicy, która miałaby przebiegać od Bałtyku przez Karpaty, Dolny Dunaj i Adriatyk. Zgodnie z tym podziałem we wschodniej części miałaby przeważać idea dominacji: męża nad żoną, władcy nad poddanymi, jednych narodów nad innymi, a państwo miałoby być oparte tylko na idei narodowości. Na zachodzie tymczasem przeważałby duch wspólnotowości i idea państwa prawa. Podkreślał, że Słowianie, którzy żyją na wschód i zachód od tego limesu, a których charakteryzuje duch *zadrugi*, a zatem idea wspólnotowości, są dowodem błędności tej tezy (*Hrvatska prije XII vieka: Glede na zemeljni obseg i narod*, 1881, knj. 58). Ponadto po jednej i po drugiej stronie wyimaginowanej granicy mieszkają ludy chrześcijańskie. To właśnie w chrześcijaństwie widział Rački fundament wszelkiego rozwoju, dzięki któremu Europa podjęła się duchowego przywództwa ludzkości na drodze do dobrobytu i rozwoju (*Imamo li i mi slaviti tisućgodišnjicu slovjenskih apoštolah sv. Ćirila i Metoda?*, „Pozor", 9 VIII 1862, br. 183). Podkreślał także, że chrześcijaństwo to symbol postępu i moralności, islam zaś zepsucia, głupoty i zapóźnienia (*Podmetnute, sumnjive i prerađene listine hrvatske do XII vieka*,

1878, knj. 45). Negując jeden z możliwych podziałów Europy, Rački ustanowił w ten sposób inną granicę, przesuwając ją tak, by nie wykluczała z głównego nurtu kultury, której był przedstawicielem. W tak rozumianej Europie biskup widział szczególne miejsce dla Chorwacji. Podobnie jak bp Josip Juraj Strossmayer uważał, że Chorwaci są idealnym pośrednikiem dla Słoweńców, Serbów i Bułgarów. Słoweńcy byli zanadto zdominowani przez kulturę niemiecką, natomiast Serbowie i Bułgarzy kulturowo i społecznie zapóźnieni. Chorwaci zatem, pozostając we wspólnocie językowej z tymi narodami, mogą być pasem transmisyjnym myśli modernizacyjnej z Zachodu (*Jugoslavenska akademija znanostih i umjetnostih II*, „Pozor", 26 XI 1861, br. 272). Instytucjonalnie funkcję tę miała pełnić założona przez Strossmayera Jugosłowiańska Akademia Nauk i Sztuk. W jednej z mów wygłoszonych podczas uroczystego posiedzenia członków Akademii Rački ostrzegł jednak – mając zapewne na uwadze toczącą się dyskusję na temat darwinizmu i ewolucji – że wiedza coraz częściej używana jest, by usprawiedliwiać prawa silniejszego i władze silniejszych narodów nad słabszymi (*Svečano slovo predstojnika dra. Fr. Račkoga*, „Ljetopis JAZU", III, 1888). Zamiast tego był zwolennikiem współpracy wszystkich narodów, widząc w nich wyjątkowe duchowe jednostki, które trzeba, przy rozwoju oświaty i wiedzy, wykształcić i udoskonalić, a także koniecznie dążyć do „ponadnaturalnej wspólnoty", co oznaczało wspólnotę wartości religijnych (*Svečano slovo predstojnika dra. Fr. Račkoga*, „Ljetopis JAZU", V, 1890).

Rozwój idei ewolucji przyczynił się do powstania nowych figur retorycznych, które odtąd będą pojawiać się w większości dyskusji o narodzie, państwie, tożsamości. Jednym z jej skutków jest z pewnością rodząca się rywalizacja, która staje się na tym obszarze czynnikiem antagonizującym zarówno w odniesieniu do zewnętrznych sił (pozasłowiańskich), jak i wewnątrz obszaru południowej Słowiańszczyzny. Teorie ewolucjonistyczne, a dokładnie zawarte w nich koncepcje naturalnej selekcji i zmian adaptacyjnych, stają się fundamentem rozwoju koncepcji „małego narodu" i wpisanego w jego istnienie lęku o przetrwanie. Druga figura retoryczna, dla której grunt stanowiła idea ewolucji, to coraz ostrzej zarysowujący się w wieku XX podział na ziemie należące do zachodniego (europejskiego) kręgu kulturowego oraz będące częścią Bałkanów. Rodzący się na gruncie tej idei podział na kraje bardziej rozwinięte i zapóźnione stanie się zasadniczym wątkiem chorwackiego imaginarium politycznego, w którym dychotomiczny podział świata na Zachód i Wschód, katolicyzm i prawosławie (ewentualnie chrześcijaństwo i islam), a w konsekwencji również Chorwatów i Serbów, ma charakter wartościujący.

Idea ewolucji sprzężona z darwinizmem społecznym i koncepcjami rasowymi tworzyła także fundament idei jugoslawizmu, która ponownie zyskała popularność na przełomie XIX i XX wieku. W środowisku nieformalnej grupy postępowej młodzieży (Napredna omladina i częściowo także pravaška mladež) rozwijała się wówczas koncepcja nowego jugoslawizmu, którego podstawą była wizja nowej rasy jugosłowiańskiej, silnej fizycznie i duchowo, nieska-

żonej zachodnią cywilizacją. Przeświadczenie o istnieniu takiej rasy zrodziło się na bazie przekonania o jedności języka serbsko-chorwackiego. Frano Supilo twierdził: „Chorwaci i Serbowie są jednym i tym samym narodem, ponieważ są dziećmi jednej i tej samej słowiańskiej rasy, a także ponieważ mają jeden i ten sam narodowy język" (*Još o nemilim pojavama*, 1911). W 1915 roku pisarz Tin Ujević konstatował: „Jeśli coś jeszcze mogło uratować, ożywić, obudzić i zachować nasze mroczne i martwe środowisko, to było to nadejście wypełnionego wewnętrzną treścią i szlachetnego nowego człowieka, który budował Jugosławię, tworząc Jugosłowian. (…) Boska jugosłowiańska raso, jeśli cokolwiek w świecie handlarzy własnej i cudzej skóry daje ci prawo przetrwania i wiary we własną nieodpartość, to jest to na pewno twój bezgraniczny żar sprawiedliwości, ogień twojej gorliwej miłości, twojej niewątpliwej moralnej wielkości. A ta etyczna świątynia stanowi silniejszą i skuteczniejszą naukę niż wszystkie Akademie i wszystkie Sorbony…" (*Od mladosti do omladine*, 1915). Wśród zwolenników idei jugoslawizmu, której podłożem były teorie rasowe, był także rzeźbiarz Ivan Meštrović i Milan Marjanović, autor pracy *Narod koji nastaje: zašto nastaje i kako se formira jedinstveni srpsko-hrvatski narod* (1913). Do idei tej odnosili się także zenityści, propagując nadejście „bałkańskiego barbarogeniusza", odnowiciela dotkniętej zgnilizną Europy. Podobne koncepcje znajdowały następnie naukowe oparcie w publikowanych w Zagrzebiu pracach francuskiego socjologa i psychologa Gustave'a Le Bona (*Mišljenja i verovanja*, 1920 – *Les Opinions et les croyances*, 1911; *Psihologijski zakoni o razvoju naroda*, 1920 – *Les Lois Psychologiques de l'Évolution des Peuples*, 1895).

W czasie drugiej wojny światowej społecznym skutkiem idei ewolucji stała się koncepcja selekcji rasowej, która w Niezależnym Państwie Chorwackim (Nezavisna država Hrvatska – NDH) (1941–1945) skierowała przede wszystkim ostrze w stronę prawosławnych Serbów (choć nie ominęło ono także Żydów, Romów i nieprzychylnych nowej władzy Chorwatów). Jeszcze w latach 20. XX wieku pojawiają się pierwsze głosy wykorzystujące teorię ewolucji do praktyk eugeniki. Boris Zarnik, założyciel zagrzebskiego Instytutu Biologii na uniwersyteckim Wydziale Medycznym, w artykule *Temelji i ciljevi eugenike* wyłożył poglądy na temat konieczności prowadzenia selekcji naturalnej („Priroda" 1931, br. 21). Zgodnie z jego teorią władze powinny nie tylko sterylizować nieprzystosowane do życia jednostki (przestępców, chorych), ale także wspomagać prokreację rodzin zdrowych. Krytykował również zły sposób prowadzenia wojny, na którą wysyłane są silne jednostki, tymczasem jednostki słabe zostają bezpieczne w domach, wydając na świat słabe potomstwo.

Odrodzenie narodu chorwackiego miało jednak nastąpić nie tyle w wyniku segregacji rasowej, ile dzięki powrotowi do korzeni, którego wyrazem był zwrot ku warstwie chłopskiej jako ostoi czystego narodu (→ agraryzm). Inspirację stanowiła tu z pewnością niemiecka ideologia Blut und Boden ('krew i ziemia'). W kulturze chorwackiej była reakcją na przekonanie o degenerującym wpływie kultury miejskiej, niszczącej cywilizacji i alienującym kapitalizmie. W tym sensie więc idea ta jest wyrazem tendencji antyewolucjonistycznych.

Rozwijana w okresie drugiej wojny światowej idea chorwackiego „przedmurza" przybrała w praktyce formę agresji wobec prawosławnych Serbów, względem których (biorąc niewspółmierny odwet za sytuację Chorwatów w okresie istnienia Królestwa Jugosławii) podjęto środki stosowane przez Trzecią Rzeszę wobec Żydów i Romów. Już w kwietniu 1941 roku (a zatem kilkanaście dni po ogłoszeniu NDH) Ante Pavelić wydał prawo o obywatelstwie i ochronie krwi aryjskiej i honoru narodu chorwackiego, na mocy której Żydzi, Romowie i Serbowie stali się na terenie nowego państwa *homines sacri* – ludźmi, których nie chroni żadne prawo. Nowe przepisy dotyczące segregacji rasowej nie objęły jednak muzułmanów (przynajmniej w teorii). Inspiracją do uprawiania tzw. polityki integracyjnej były poglądy Ante Starčevicia, który bośniackich muzułmanów uznawał za „chorwackich synów". Na takim fundamencie kształtowano obraz spotkania kultury zachodniej i orientalnej na ziemiach chorwackich (stopniowo powiększanych o tereny bośniackie od 1939 do 1945 roku). W eseju *Prinos islama hrvatskoj kulturi* ówczesny minister edukacji Stjepan Ratković pisał, że bez komponentu islamskiego chorwacka kultura byłaby znacznie uboższa, a spotkanie cywilizacji uznaje za misję kultury chorwackiej, która łączy Zachód i Orient w jeden organizm. Tworzeniu fikcji chorwackiego kontinuum w Bośni służyło także historyczne opracowanie Mladena Lorkovicia *Narod i zemlja Hrvata* (1939), które miało stworzyć grunt pod uznanie dziejów bośniacko-hercegowińskich muzułmanów za fragment historii chorwackiej. Włączenie islamu do kultury chorwackiej służyło państwowej hegemonii. Uważano także, że muzułmanie stanowią naturalny element ożywczy, a jednocześnie są naturalnym gwarantem społecznej, kulturowej i etycznej odnowy Zachodu. Spotkanie Zachodu i Orientu na ziemiach chorwackich wywodzono ze specyfiki kultury śródziemnomorskiej, w której komponent arabski zawsze był obecny (posługiwano się przykładem kultury mauretańskiej w Hiszpanii). Włączenie islamu do imaginarium chorwackiego podpierano także argumentem o dobrowolnej, a nie siłowej islamizacji Bośni. Przyjęcie islamu było w tej narracji rozumiane jako wynik procesu ewolucyjnego, wypadkowa okoliczności historycznych, ekonomicznych i politycznych, w wyniku którego Bośnia wyszła z systemu feudalnego i weszła na drogę postępu. Politykę NDH w stosunku do muzułmanów odzwierciedla również stosowana ówcześnie nomenklatura: „głęboki związek islamu z chorwacka rasą" („duboki vez Islama s hrvatskom rasom"), islamscy Chorwaci („islamski Hrvati"), „islamski wariant chorwackiej kultury" („islamska varijanta hrvatske kulture"). Niezależne Państwo Chorwackie własne fundamenty widziało więc w perspektywie rasowej, wewnętrznie zróżnicowanej wyznaniowo.

Mimo że założycielskim mitem komunistycznej Jugosławii była idea rewolucji (→ rewolucja), pierwiastki ewolucyjnego rozwoju były ważnym motorem nowego społeczeństwa. Nowy porządek wyłonił się dzięki mającej charakter antyfaszystowski walce narodowowyzwoleńczej podczas drugiej wojny światowej, a zatem siłą napędową nowego państwa był – zgodnie z koncepcjami darwinistycznymi – konflikt. Walka o przetrwanie, wyrażająca się głównie

w walce klas, miała natomiast stanowić czynnik napędzający rozwój. Retoryka okresu od 1945 do 1980 roku nasycona jest więc naprzemiennie pojawiającymi się i niewykluczającymi realizacjami idei rewolucji i ewolucji (np. J. Broz Tito, *Poruke revolucije*, 1973). Z jednej strony nowy byt polityczny został stworzony na fundamencie idei rewolucyjnej walki (o charakterze antyfaszystowskim), z drugiej strony promowano wspólne dążenie do doskonałości i ulepszania świata dzięki wysiłkowi wszystkich narodów Jugosławii. Nowym aspektem tej realizacji idei ewolucji – wcielonej w hasła propagandowe mobilizujące do zbiorowego wysiłku na rzecz „dalszego rozwoju i szczęśliwszej przyszłości" – był jej kolektywny i ponadnarodowy charakter. Ujawnia się tu zatem paradoksalne połączenie rewolucji (jako sposobu dojścia do władzy) z ewolucją jako drogą rozwojową nowego bytu politycznego.

Warto zauważyć, że w ciągu półtora wieku odkąd funkcjonuje pojęcie ewolucji, w chorwackim słowniku dokonało się poważne przesunięcie w obrębie matrycy semantycznej. Aktualnie bowiem w kręgach dominującej myśli centroprawicowej i etnocentrycznej ewolucjonizm (czy też jedna z jego gałęzi – darwinizm) utożsamiany jest z postawą ateistyczną, a także jest synonimem radykalnej postępowości i progresywizmu (negatywnie wartościowanych), które przeciwstawiane są postawie konserwatywnej i tradycjonalistycznej. Spolaryzowanie tych stanowisk w obrębie znaczeń języka skutkuje zaś całkowitym zatraceniem pierwotnego sensu idei.

Čvrljak K., *Prodor i recepcija Darwinove teorije u Hrvata do 1918.*, „Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine" 1985, br. 11; Jonjić T., *Rasno učenje i eugenika u hrvatskim zemljama do sredine 1930-ih godina*, „PILAR – časopis za društvene i humanističke studije" 2015, br. 19–20; Polšek D., *Sudbina odabranih. Eugenički projekti u vrijeme genske tehnologije*, Zagreb 2004.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

EWOLUCJA
(Serbia i Czarnogóra)

Ewolucja (serb. *evolucija*), rozumiana w sensie ogólnym jako proces „rozwoju do form wyższych, doskonalszych i bardziej złożonych z niższych, mniej doskonałych i prostszych" (M. Vujaklja, *Leksikon stranih reči i izraza*, 1936 – podobnie w późniejszych źródłach leksykograficznych), funkcjonuje w serbskiej praktyce jako pojęcie używane w dwóch zasadniczych znaczeniach. W sensie biologicznym odnosi się przede wszystkim do teorii ewolucji (ewolucjonizmu), zwłaszcza w wariancie sformułowanym przez Karola Darwina (1809–1882), czyli darwinizmu, natomiast w znaczeniu filozoficznym i socjologicznym określa

sposób rozwoju zjawisk naturalnych i sztucznych lub bytów społecznych. Szerokie rozumienie ewolucji wiąże ją również z innymi kategoriami, w tym z pojęciem esencji czy populacji, a także z pochodzącymi z darwinizmu pojęciami rywalizacji i walki o przetrwanie. W pismach i myśli serbskich autorów idea ewolucji (choć samo pojęcie pojawia się u nich raczej rzadko) stanowi istotny przedmiot refleksji w kontekście idei postępu (→ postęp) czy nowoczesności (→ nowoczesność).

Kwestia ewolucji znalazła odzwierciedlenie w bogatej pod względem ideowym twórczości literackiej i myśli Dositeja Obradovicia (1742–1811). Jako deista wzorujący się na zachodnioeuropejskim racjonalizmie (→ racjonalizm) i oświeceniu (→ oświecenie), był zwolennikiem popularnego wówczas kreacjonistycznego konceptu Boga jako Stwórcy, który zainicjował życie we wszechświecie. Tę kluczową zasadę przedstawił w książce *Saveti zdravoga razuma* (1784) („Bóg jest najwyższym Ojcem całego ludzkiego rodu"), jak również w autobiografii *Život i priključenija* (1783, 1788), w której odwołując się do Pisma Świętego, przypomina, że człowiek („z krwi i kości") został stworzony na wzór i podobieństwo Boga. W tym samym dziele, przedstawiając obraz ówczesnej kultury serbskiej (→ kultura), wskazywał na jej wcześniejsze etapy rozwoju, a także prognozował dalszą ewolucję. Świadomość dziejowego momentu (w jakim znaleźli się Serbowie pod koniec XVIII wieku) pozwalała mu stwierdzić, że → naród „błądzi po bezdrożach" mimo własnego przekonania, iż „jest na tej dobrej szerokiej drodze", jak również zaproponować konkretne rozwiązania: „nadszedł czas, żebyśmy zaczęli swobodniej i rozumniej myśleć". Podważając bizantyjsko-prawosławną orientację serbskiej kultury końca XVIII wieku, opowiedział się za wzorcami zachodnioeuropejskimi, których przyjęcie w Serbii miało być przełomową zmianą w jej rozwoju. Obradović podkreślał, że narody, które pozostają przy tradycyjnych modelach swojej kultury, muszą „podobnie jak pozostałe narody azjatyckie i afrykańskie leżeć w żałosnej ciemności i niewiedzy" (*Život i priključenija*, 1783, 1788).

Również wydarzenia z początku XIX wieku (znane w serbskiej historiografii jako „rewolucja serbska"), przyczyniając się do odrodzenia państwowości, zainicjowały stopniowe i głębokie przemiany polityczno-społeczne i ekonomiczne. W ujęciu prekursora socjalizmu (→ socjalizm) w Serbii Svetozara Markovicia (1846–1875) wydarzenia te, choć opisywał je przede wszystkim jako → rewolucję, charakteryzowała wyraźna procesualność. W kontekście tych zmian stosował również termin „rozwój" (*razvitak*), który w jego rozumieniu bliski był właśnie ewolucji (a więc przeobrażeniom zapoczątkowanym po powstaniach serbskich). Marković uzasadniał nawet potrzebę „przedłużenia rewolucji", gdyż po przełomowych wydarzeniach z początku stulecia „nie zapanowała ani anarchia, ani bezprawie, a naród serbski po wyzwoleniu szybko stworzył prawo, które okazało się lepsze niż tureckie". Sytuacja ta umożliwiła Serbom odrodzenie „reliktów swojej dawnej cywilizacji", a także „na podstawie narodowych instytucji i pojęć" oraz osiągnięć współczesnej nauki stworzenie społeczeństwa bazującego na ideach „wolności, równości i braterskiej

wzajemności", do czego – jak podkreśla – dążą „państwa rozwijające się" (*Srbija na istoku*, 1872).

Elementy pozytywizmu w myśli filozoficznej (podobnie jak realizmu w literaturze) nie dotarły do Serbii bezpośrednio z zachodniej Europy, lecz przede wszystkim za pośrednictwem Rosji, do której w drugiej połowie XIX wieku najchętniej wyjeżdżali młodzi Serbowie na studia. Tam też w pierwszej kolejności, rozczarowani naiwnym idealizmem i światopoglądem romantycznym, studenci zaczytują się w tłumaczeniach prac największych filozofów i badaczy nowej ery, m.in. Darwina. W 1878 roku ukazało się w Serbii pierwsze, jeszcze niekompletne tłumaczenie jego książki *O powstawaniu gatunków* (*On the Origin of Species*, 1859). Autorem serbskiego wydania zatytułowanego *Postanak fela* był prawnik i lekarz Milan R. Radovanović (1849–1878). We wstępie wydawca umieścił korespondencję tłumacza z Darwinem, który w jednym z listów wyraża zadowolenie, że tym sposobem przyczynił się do zainteresowania młodych ludzi w Serbii naukami przyrodniczymi. Jeszcze wcześniej, tzn. w 1875 roku, Aleksa Radovanović (1852–1875), brat Milana, wydał przekład pracy zwolennika darwinizmu i inicjatora niemieckiej myśli eugenicznej Ernsta Haeckla (1834–1919) *Natürliche Schöpfungsgeschichte*.

Teoria ewolucji Darwina na gruncie serbskim przyjęta została niemal natychmiast po jej ogłoszeniu na Zachodzie i podobnie jak tam spotkała się zarówno z ogromnym entuzjazmem, jak też z surową krytyką. Jej komentatorzy szukali w niej potwierdzenia własnych aspiracji politycznych lub wykorzystywali ją w celach ideologicznych. Do popularyzacji idei doszło jednak nie tylko dzięki publikacji pierwszego tłumaczenia dzieła badacza, lecz także dzięki wymianie intelektualnej w XIX wieku, odbywającej się przede wszystkim przy udziale serbskich uczniów i studentów. Ponadto inteligencja serbska, zwłaszcza z obszaru cieszącej się większymi swobodami Wojwodiny, żywo interesowała się nowymi osiągnięciami nauki i nieustannie rosła w jej środowisku potrzeba rozwijania także własnych instytucji naukowych i edukacyjnych. Znaczny opór teorii Darwina stawiały zwłaszcza środowiska chrześcijańskie skupione wokół Cerkwi prawosławnej, jak również muzułmanie.

Idee ewolucjonizmu w Serbii pod koniec XIX wieku rozwijał również historyk i myśliciel Božidar Knežević (1862–1905), autor dwóch monografii z zakresu historii filozofii: *Principi istorije: Red u istoriji* (1898) i *Proporcija u istoriji* (1901). Jako samouk nie korzystał formalnie z osiągnięć filozofii zachodnioeuropejskiej, ale pomimo to jego historyczno-filozoficzne opracowania wyróżniły się na tle dorobku naukowego drugiej połowy XIX wieku, a ich wkład w rozwój filozoficznej myśli w Serbii był wysoko oceniany także z perspektywy czasu. W historii ludzkości, którą dotychczas kształtowali silni i mocni, najważniejszym prawem jest dla niego prawo silniejszego: „Historia była apologią siły i mocy". W niedostatecznie rozwiniętej świadomości historycznej jednostki były uważane za „sprawców wszystkiego", nie dostrzegając „długiego szeregu wcześniejszych etapów, walk i wydarzeń, które wywoływały w życiu takie zjawiska". Jednak coraz większe rozumienie praw rządzących historią ludzkości

pozwala dostrzec, że „wszystkie wielkie dzieła człowieka" są tylko produktem konkretnego czasu, w którym zaistniały. Wychodząc z założenia, że sprawiedliwość jest rezultatem „proporcji wszechrzeczy", a niesprawiedliwość – efektem ich dysproporcji, Knežević podkreśla, że dotychczas ani środki materialne, ani wolność czy władza nie były równomiernie dystrybuowane w społeczeństwach. Potrzebna jest zatem po pierwsze „proporcjonalizacja rzeczy" prowadząca do powszechnego ich godzenia i harmonii, a po drugie ich uwspółcześnienie, które wywołując wzajemną zależność, inicjuje proces łączenia rzeczy w jeden wielki organizm.

Na zasadnicze rysy rozwoju ludzkości i ewolucji jej form zwracał uwagę jeden z najważniejszych serbskich polityków i działaczy politycznych na przełomie XIX i XX wieku Nikola Pašić (1845–1926). W przemówieniu inaugurującym działalność Narodowej Partii Radykalnej (Narodna radikalna stranka) podkreślił, że państwa, w których rządy sprawuje lud, osiągnęły „najwyższy stopień rozwoju" (również w zakresie ekonomicznym i oświatowym) i że rozwijają się one „stale i bez zakłóceń [*bez udara*]". Zaznacza także, że historia powstania państwa serbskiego wyklucza jakąkolwiek inną możliwość sprawowania władzy (*Govor na osnivačkoj skupštini Narodne radikalne stranke*, 1882).

Ewolucję jako nowoczesną ideę racjonalistycznej cywilizacji poddał refleksji i twórczo wykorzystał także czołowy krytyk literacki i ideolog pierwszej połowy XX wieku Jovan Skerlić (1877–1914). W jego rozumieniu literatury jako istotnego elementu narodowej historii i kultury, a też w kontekście określonych warunków kulturalno-historycznych determinujących jej rozwój, widoczne jest przekonanie, że funkcjonuje ona jako „najwyższy wyraz narodowego bytu". Szerokie tło, jakie uwzględnia w studium *Istorija nove srpske književnosti* (1914) (wzorując się na modelu Pavla Šafárika), jest świadectwem tego, że ważniejsza dla niego była prezentacja „ogólnego rozwoju literatury" niż „ogólnikowe studia i portrety o pojedynczych pisarzach, bez związku z całościowym obrazem" (tamże). Idea ta najpełniejszą realizację otrzymała w zastosowanej przez niego periodyzacji historii literatury serbskiej podzielonej na wyraźne okresy, w czym wyraziła się zasada generalizacji. Oprócz waloru pragmatycznego podział ten umożliwiał „odczucie ewolucji całej naszej literatury", gdyż nie koncentrowała się tylko na samych autorach, lecz także włączała „prądy duchowe i fazy kulturowe", co było wymogiem nowoczesnego podejścia w dziedzinie historycznoliterackiej (*Istorija nove srpske književnosti*, 1914).

Skerliciowskie myślenie w kategoriach ewolucji ujawniło się także w jego poglądach na charakter narodu serbskiego. Serbowie jako „serdeczna i buntownicza rasa, stworzona za pomocą pewnego rodzaju rewolucyjnej selekcji" mają określone oryginalne właściwości. Narodowy aktywizm, uwielbienie wolności, duma czy (występująca u serbskiego chłopa) „zadziwiająca inteligencja" umożliwiają adaptację w serbskiej kulturze trzeźwości i kategorii liberalizmu (→ liberalizm), racjonalnego krytycyzmu i pozytywizmu (*Pisci i knjige*, 1964).

Interesującą propozycją ideową, którą można rozpatrywać w kategoriach ewolucji, był w okresie międzywojennym projekt twórcy serbskiego zenityzmu

Ljubomira Micicia (1895–1971) polegający na „witalnofuturystycznej barbarogenizacji i bałkanizacji" cywilizacji europejskiej. W jego zamierzeniach (ukształtowanych pod wpływem nietzscheanizmu) projekt ten oznaczał zawrócenie błądzącej ludzkości z drogi wiodącej ku katastrofie i ukierunkowanie jej ku archaicznej, niezniszczonej i w pozytywnym sensie barbarzyńskiej cywilizacji Bałkanów. Propozycja ta wpisuje się w intelektualne niepokoje europejskich twórców tego czasu przeświadczonych o kryzysie świata zachodnioeuropejskiego (O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1923).

Do teorii Darwina odniósł się także jeden z najbardziej popularnych publicystów serbskich z początku XX wieku Krsta Cicvarić (1879–1944). Jako zagorzały zwolennik teorii ewolucji w wątpliwość podawał jednak jej modele. Największe wątpliwości Cicvarić żywił wobec gradualistycznego modelu ewolucyjnego Darwina, teorii dziedziczenia, koncepcji istnienia niepożądanych lub szkodliwych cech organizmów, a także powstawania wariacji w ramach populacji. Jego zarzuty dotyczyły przede wszystkim sfery dziedziczenia cech, a zatem koncepcji, która w dziele Darwina nie znalazła odpowiedniego opracowania. Dla Cicvaricia, jak i dla wielu innych ówczesnych komentatorów teorii ewolucji, właśnie ten element koncepcji wywoływał wątpliwości (w jaki bowiem sposób ewolucja ma następować, skoro pożądane cechy nie są przenoszone na potomstwo?). Cicvarić bezwzględnie odrzucał założenie Darwina o przypadkowości zmian w procesie ewolucji i skłaniał się ku koncepcji pierwszych ewolucjonistów, zwłaszcza Jeana-Baptiste'a Lamarcka (1744–1829), który mówił nie o przypadkowości zmian (wariacji), lecz o zdolnościach przystosowawczych organizmów („lamarkizm jest jedynym godnym zaufania wyjściem z sytuacji, do której doprowadziło teorię ewolucji niepowodzenie darwinizmu"). Ponadto Cicvarić zwrócił uwagę na fakt, że ewolucja i dziedziczenie cech nie są determinowane wyłącznie zachowaniem cech pożądanych (*Kritički eseji*, 1912). Uwagi serbskiego publicysty wpisujące się w szeroką krytykę darwinizmu w Europie długo nie traciły na aktualności, gdyż dopiero wraz z rozwojem biologii ewolucyjnej udało się potwierdzić obserwacje Cicvaricia i jemu podobnych, a także rozwiać wątpliwości dotyczące sposobu i kierunku dziedziczenia cech za pośrednictwem genów.

Krytyczny stosunek do ewolucji jako jednej z kluczowych idei zachodniej racjonalistycznej cywilizacji reprezentował biskup Nikolaj Velimirović (1881–1956). Tuż przed wybuchem drugiej wojny światowej, w atmosferze zagrożenia Europy nazizmem i komunizmem, na chrześcijańskiej konferencji młodych w Amsterdamie (1939) skierował do Europejczyków apel, w którym przestrzegł przed zagrożeniami i wskazał możliwości ratunku. Uważając, że ze stworzonych w Europie czterech „wielkich sił ideowych", które następnie rozprzestrzeniły się na całym świecie, tylko jedna jest „pozytywna i zbawienna" (chrześcijaństwo), a trzy pozostałe należy uznać za „negatywne i niosące śmierć" – oprócz nietzscheanizmu i marksizmu, także darwinizm. Potrzeba chwili każe zwłaszcza młodym ludziom stanąć na polu bitwy o wartości chrześcijaństwa. Nie można też – zgodnie z jego punktem widzenia – wątpić, że pomimo ogromnego

naporu przeciwnika i pomimo ustaleń „kłamliwej nauki Darwina o zwycięstwie najsilniejszego" triumf odniesie Baranek Boży. Z przekonaniem stwierdzał, że „po tych wszystkich darwinistycznych miliardach lat ewolucji i walki o przetrwanie więcej jest na świecie jagniąt niż wilków, choć zawsze jedna owca rodziła jedno jagnię, a jedna wilczyca dawała życie kilku wilkom rocznie". To, co wydawało się najsłabsze, okazało się najsilniejsze, a to, co ludziom zdawało się nieistniejące (duch i miłość), zatriumfuje w formie jedynych prawdziwych wartości. W rezultacie nadchodzące zwycięstwo zawstydzi (według Velimirovicia) „tak zwanych realistów" i sprawi, że ich realizm okaże się jedynie „iluzją i fantazją" (*Hrišćanska misao*, 1939). Krytyczne nastawienie wobec idei ewolucji w sensie zachodnioeuropejskim wykazywał także ojciec Justin Popović (1894–1979). Wpisując zainteresowanie zdobyczami racjonalistycznej cywilizacji w odwieczny konflikt Boga i Szatana, dobra i zła, wieczności i doczesności, podkreślał, że dla jej zwolenników „słodyczą jest odrzucenie Boga, całkowicie biologiczne (bliskie zwierzętom) życie, przekształcenie antropologii w zoologię" (*Pravoslavna Crkva i ekumenizam*, 1997). Idea ewolucji jest jednym z najważniejszych problemów współczesnego prawosławia, w którego łonie – zwłaszcza wśród sceptycznie nastawionych wobec Zachodu duchownych – dominuje tendencja do jej odrzucenia. Podobne do Velimirovicia i Popovicia opinie na temat tej idei wyrażać będzie także znany amerykańsko-rosyjski mnich Serafim (1934–1982), określając ją mianem „kłamliwej" i wymyślonej na Zachodzie jako reakcja na katolicko-protestancką teologię, która (w swojej iluzoryczności) maskowała się jako nauka, by zyskać większe poparcie wśród ludzi (tłumaczenie na język serbski jego książki – otac Serafim Rouz, *Pravoslavni pogled na evoluciju*, 2000).

Pierwsze pełne wydanie książki Darwina ukazało się w Serbii dopiero w 1948 roku w tłumaczeniu biologa i polityka Nedeljko Divaca (1883–1964) pod tytułem *Postanak vrsta pomoću odabiranja ili održavanja povlađivanih rasa u borbi za život*. We wstępie inny biolog, założyciel Instytutu Ekologii i Biogeografii Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk, Siniša Stanković (1892–1974) podkreślił, że w Serbii ewolucja stała w sprzeczności z genetyką, a brak syntezy ustaleń obu dziedzin trwał stosunkowo długo, co sprawiło, że jeszcze po zakończeniu drugiej wojny światowej genetyka była w Serbii postrzegana jako „nauka antydarwinistyczna krajów kapitalistycznych". W ówczesnej Jugosławii bowiem wygodniejsze i bardziej politycznie zasadne były idee zgodne z „marksistowską biologią", na przykład koncepcje dziedziczenia nowo wykształconych cech, gdyż pozwalały na uwzględnienie czynnika wpływu społecznego w kształtowaniu organizmów.

Idee ewolucyjnej przemiany dziejów pojawiają się także u współczesnych serbskich historiozofów. Historyk Radovan Samardžić (1922–1994) w swojej koncepcji historii za głównego demiurga uznał zły los (fatum), wobec którego naród musi działać tak, by nie ulec dyktatom historii lub też nie zostać pokonanym przez apokaliptyczny „żywioł historii" (*Ideje za srpsku istoriju*, 1989). Naród, który wiernie realizuje powołanie w duchu tradycji i kultury, staje się

narzędziem Bożej Opatrzności i podporządkowuje się imperatywowi dziejowej misji powierzonej mu przez Boga (*Kosovsko opredeljenje*, 1990). Z kolei psychoanalityk i filozof Vladeta Jerotić (ur. 1924), który pojmował historię w perspektywie soteriologicznej i eschatologicznej, wykorzystywał także postheglowską perspektywę oglądu dziejów uwzględniającą istnienie determinizmu historycznego. W jego koncepcji zauważalne są też elementy teorii organicyzmu: historia jest wypadkową obiektywnych stanów i procesów będących wynikiem zamierzonych działań i subiektywnych, indywidualnych i zbiorowych pragnień, które są źródłem energii dla przyszłych pokoleń.

Na przełomie stuleci w wolno postępującej modernizacji Serbii wraz z adaptacją nowoczesnych idei, jak np. sekularyzmu (→ sekularyzacja – Serbia), nastąpił wyraźny wzrost zainteresowania alternatywnymi względem religijnych teoriami dotyczącymi powstania człowieka, jego historii i ewolucji. Świadczy o tym m.in. działalność światowej sławy biologa i inicjatora współczesnej serbskiej szkoły ewolucjonizmu Nikoli Tucicia (1946–2015), który w książce *Evolucija, čovek i društvo* (1999) rozróżnia ewolucję biologiczną i kulturową. Głębszy wgląd we wzajemne relacje tych dwóch rodzajów ewolucji pozwoli – jego zdaniem – lepiej zrozumieć miejsce człowieka w przyrodzie i społeczeństwie.

Tocząca się dyskusja, podobnie jak w innych krajach, w których dochodzi do przełamania bądź przewartościowania świadomości religijnej, odtwarza w głównej mierze odwieczny spór między zwolennikami i przeciwnikami teorii ewolucji (darwinizmu). Symbolicznym wydarzeniem zaostrzającym napięcie w tym ideowym konflikcie okazała się decyzja minister oświaty Ljiljany Čolić (ur. 1956), która w 2004 roku nakazała usunięcie nauczania teorii ewolucji (stwierdzając, że „jej dziadek nie pochodzi od małpy”) z programu szkolnego (dla ósmej klasy) do momentu, w którym będzie możliwe nauczanie wiedzy o ewolucji paralelnie z nauczaniem w duchu kreacjonizmu. Decyzja byłej minister wywołała falę sprzeciwów ze strony środowisk naukowych, akademickich i nauczycielskich, również zwykłych obywateli (poparła ją jedynie, choć nieoficjalnie, Cerkiew prawosławna), a ówczesny premier Vojislav Koštunica (ur. 1944) cofnął jej decyzję. Do sprawy odniósł się także Tucić, który podkreślił, że wycofanie z programów nauczania teorii ewolucji na rzecz koncepcji kreacjonizmu oznaczałoby nie tylko naukowe uwstecznienie kraju (przez powrót do czerpania wiedzy z Pisma Świętego), lecz przede wszystkim przyczyniłoby się do zwiększenia i tak już znacznego wpływu Cerkwi prawosławnej na sytuację polityczną w kraju.

Ostoją tradycyjnego, zgodnego z zasadami prawosławia poglądu na temat ewolucji, a równocześnie propagatorem kreacjonizmu była w Serbii do niedawna Cerkiew, choć w 2002 roku biskup (braničevski) Ignatije Midić (ur. 1954) przyznał, że teoria Darwina powinna stanowić przedmiot nauczania w szkołach, ponieważ nie jest sprzeczna z nauczaniem religii i wiarą w Boskie stworzenie świata. W 2014 roku natomiast, w odpowiedzi na ogłoszone w tym samym roku oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego na temat Wielkiego Wybuchu i teorii ewolucji, w którym uznano, że nauka w tym zakresie nie

musi być sprzeczna z Biblią (bulla na ten temat została ogłoszona już w 1981 roku przez papieża Jana Pawła II), również Serbska Cerkiew Prawosławna zajęła stanowisko analogiczne do Kościoła rzymskiego. Podkreślając, że istnieją różne możliwości interpretacji powodów powstania świata, Cerkiew przyznaje, że w kwestii stworzenia człowieka i ewolucji są zasadnicze podobieństwa. Istnieje życiodajna energia, która inicjuje tworzenie gatunków w przyrodzie i dzięki tej sile one same się rozwijają i zmieniają. Istnieniu tej siły nie przeczą ani teologia, ani sama ewolucja.

Idea ewolucji w Czarnogórze, choć nie doczekała się rozwiniętej recepcji, istotnie naznaczyła rodzimą refleksję na płaszczyźnie narodowej, politycznej i ekonomicznej. Z cywilizacyjnego zacofania ujawniającego się w różnych sferach życia wspólnotowego kraj wychodził długofalowymi procesami, począwszy od XIX wieku, stopniowo integrując się z mechanizmami rozwoju sąsiednich państw, a potem całego regionu.

Ślady ewolucyjnego myślenia dostrzegalne są w pracach Jovana Stefanovicia Baljevicia (1728–1773), jednego z pierwszych doktorów filozofii z terenu Czarnogóry. W rozprawie *O širenju religije militantnim sredstvima* (1752), podejmującej kwestie o charakterze filozoficznym, etycznym, antropologicznym, historycznym czy politycznym, w sposób szczególny zajmuje się pojęciem religii (→ religia) i jej zróżnicowaniem na formę wewnętrzną i zewnętrzną. „Religia w rzeczywistości – jak utrzymuje – nie zmienia się bez zmiany przekonania", zmieniają się jej zewnętrzne przejawy, natomiast przekształcenie jej wewnętrznej istoty podważa przekonanie o prawdziwości religii. Rozwoju religijnej świadomości u człowieka (traktowanego przez niego jako stworzonej przez Boga „duchowej istoty o najwyższej wartości") nie można osiągnąć przez narzucanie wyznania siłą, ale przez stopniowe kształcenie i stymulowanie rozumu i wolnej woli. W perspektywie ewolucyjnej Baljević dostrzegał także przemiany europejskiego modelu państwa, zwłaszcza w zakresie sposobu sprawowania władzy. W średniowieczu władza państwowa była domeną prywatnej własności, a świecka i duchowna pokrywały się w ramach chrześcijańskiego uniwersalizmu (→ uniwersalizm), natomiast gdy Europa zaczęła się uwalniać ze średniowiecznego prymatu religii nad innymi sferami życia wspólnotowego, następował stopniowy rozdział Kościoła od państwa (proces ten – jak podkreśla – przebiegał wolniej w krajach prawosławnych). Towarzyszyła mu również ewolucja świadomości w pojmowaniu wolności religii – nie istniała bowiem wolność wyznania ani w starożytnej Grecji i Rzymie, ani w średniowieczu, aż do epoki oświecenia, które swobodę tę uznało za jedno z najważniejszych praw człowieka (tamże).

Oryginalną koncepcję ewolucji, wykazującą wielość inspiracji filozoficznych i ideowych, zaprezentował Petar II Petrović Njegoš (1813–1851) w metafizyczno-religijnym poemacie *Luča mikrokozma* (1846). Refleksji poddał w nim istotę dobra i zła w człowieku, jego wewnętrznego raju i piekła, które są wiecznie zmieniającymi się stanami ludzkiego przeznaczenia. W koncepcji Njegoša

proces rozwojowy świata przebiega według wielu praw, które podporządkowane są jednej najwyższej zasadzie, organizującej ład i porządek Kosmosu (podlega jej nawet sam Bóg), będącej źródłem wszelkiego życia i każdej przemiany. Wieczysta harmonia świata wynika z walki, jaką Bóg podejmuje z Szatanem (Jego antytezą) (I. Sekulić, *„Luča mikrokozma": pokušaj jednog tumačenja*, 1966). W przeciwieństwie do Pisma Świętego materia w poemacie Njegoša istniała przed stworzeniem świata, a samo stworzenie nie przebiegało idylicznie, ale jako wyraz „walki nieprzerwanej". Njegoš odrzuca poza tym system geocentryczny i przyjmuje naukę Orygenesa o preegzystencji (co odróżnia go od Johna Miltona). W jego koncepcji Bóg będący w centrum bezkresnego mroku znajduje się w ciągłym akcie kreacji (stworzył przyrodę, ale nie materię) jako aktywny czynnik i źródło światłości. Bóg z mnóstwa małych światów ukształtował jeden jednolity świat, w którym jest absolutnym władcą. W zakończeniu poematu następuje powrót mitu o Adamie i Ewie na ziemi.

Jednym z ideowych źródeł poematu jest także obecne w tradycji Serbów i Czarnogórców przekonanie, że człowiek nie stanowił tylko jednego z elementów stworzenia, ale że został ukształtowany jako istota wyższa, dorównująca obydwu żywiołom wszechświata – światłości i ciemności. Więcej nawet, główny bohater – człowiek – nie został stworzony ani zrodzony, ale po prostu istniał jako element wiecznego wszechświata. Człowiek (z własnej woli paktujący z Szatanem) zostaje wygnany z raju i ukarany tymczasowym ulokowaniem na ziemi, gdzie staje się promieniem tego małego świata (I. Sekulić, *„Luča mikrokozma"...*). W kontekście tego poematu Radoje Radojević podkreślił, że Njegoš rozumiał bohaterstwo (*junaštvo*), jedną z najbardziej charakterystycznych idei czarnogórskich, za najwyższą formę człowieczeństwa, co wynikało z przekonania poety, że bohaterstwem człowiek może zniszczyć wszystko to, co go „niżej zwierzęcia stawia" (R. Radojević, *„Luča mikrokozma" u tumačenju Dušana Nedeljkovića*, „Savremenik" 1965, br. 8–9).

W perspektywie ewolucyjnej wyjaśnienia teorii marksistowskiej dokonał prawnik Radoje Vukčević (1897–1980) w pracy *Osnovi marksizma* (1927). Prezentuje w niej syntezę zasad charakterystycznych dla leninowskiej recepcji marksizmu: zerwania łańcucha imperializmu tam, gdzie jest on najcieńszy, i ukształtowania socjalizmu (→ socjalizm), do którego droga niekoniecznie wiedzie przez etap kapitalistyczny (→ kapitalizm). Prezentuje tym samym jasne rozróżnienie między reformizmem a rewolucyjnym marksizmem, między ewolucją a rewolucją (→ rewolucja) (Đ.D. Pejović, *Društveno-filozofski pogledi u Crnoj Gori od početka XIX do sredine XX vijeka*, 1980).

Na stopniowe, ale konsekwentne i zdecydowane przemiany w obrębie czarnogórskiego narodu (→ naród) zwracał uwagę publicysta oraz jeden z organizatorów lokalnego ruchu oporu (1941), a po wojnie członek struktur partyjnych, Puniša Perović (1911–1985). Odnosząc się do sprawy zagrożonej serbskości (m.in. przez Chorwatów czy Niemców), zauważał, że w walce zbrojnej z okupantem coraz bardziej kształtuje się „braterstwo i jedność narodów Jugosławii oraz braterstwo Czarnogórców i ich braci Serbów, których wiąże wspólny

język, kultura i sławna przeszłość" („Riječ slobode", 11 VII 1944). Podkreślał również, że niektórym przeszkadza, iż „najmniejszy między słowiańskimi naród czarnogórski na bazie wiekowych tradycji i państwowości uzyskuje możliwość ukształtowania się jako wolna jednostka federacyjna, że odbudowuje swoją państwowość i formuje w wolności swoją lepszą przyszłość" („Pobjeda", 18 XI 1944).

Również w koncepcji Milovana Đilasa (1911–1995) dotyczącej rozwoju idei narodu czarnogórskiego ujawniają się rysy myślenia ewolucyjnego. W pracy *Njegoš – pjesnik, vladar, vladika* (1988) akcentuje się, że Czarnogórcy jako naród kształtowali się w kilku etapach. Po raz pierwszy wyraźnie pokazali się jako odrębna zbiorowość w czasie pierwszej wojny światowej, by poświadczyć mandat dynastii Petroviciów do sprawowania władzy w niezależnym państwie czarnogórskim. Kolejny etap, w którym czarnogórska idea narodowa uległa nasileniu, nastąpił po zjednoczeniu z Serbią w 1918 roku, co wywołało niezadowolenie mas chłopskich nową sytuacją polityczną. W kolejnych fazach rozwoju narodu czarnogórskość forsowana była – zdaniem Đilasa – przez rodzimych komunistów w celu osłabienia hegemonii serbskiej.

Procesy transformacji, jakie dokonywały się po drugiej wojnie światowej w socjalistycznej Czarnogórze, odpowiadały podobnie zaprogramowanej idei rozwoju (→ postęp) i ewolucji, zwłaszcza w kształtowaniu się społecznych relacji i instytucji (I. Kuvačić, *Istupi u proučavanju društvene strukture socijalizma*, 1988). Zdaniem powojennego ministra sprawiedliwości Radonji Golubovicia w „szerokich masach społecznych" istniało przekonanie, że „faktycznie prawidłowy rozwój narodu czarnogórskiego może się odbywać tylko we wspólnej walce wszystkich narodów obecnej Jugosławii" (*Rad Skupštine Crne Gore 1945–1950*, 1986). Dlatego też Czarnogórcy bardziej niż inne narody walkę o polityczną niepodległość prowadzili w celu osiągnięcia tych wartości „we wspólnocie z pozostałymi bratnimi narodami naszego narodowego państwa" (tamże). Federacja Jugosławii nie jest zatem wyrokiem losu, a szansą dla Czarnogórców. Wspólne państwo, w jego opinii, „nie jest formą państwowego zarządzania, które rozdziela nasze narody, ale formą państwowego zarządzania, który je jednoczy" i nie jest stworzone, „by zdusić ich niezależny rozwój, ale by połączyć wspólne siły w celu stworzenia jednego silnego wspólnego środka i narzędzia wszystkich naszych narodów w budowie własnej przyszłości" (tamże).

Idea ewolucji w Serbii i Czarnogórze, mimo że wykazuje znaczące zróżnicowanie w stopniu rozwoju krytycznej myśli na ten temat, ujawnia zasadnicze pokrewieństwa w wykorzystaniu jej na gruncie refleksji polityczno-państwowej, społecznej i ekonomicznej. W niewielkiej mierze obecna była recepcja ewolucji w sensie biologicznym (teorii darwinizmu), a głównym przedmiotem zainteresowania stało się ogólne jej rozumienie w kontekście rozwoju, postępu i modernizacji obu krajów na różnych poziomach.

Despotović Lj., *Srpska politička moderna. Srbija u procesima političke modernizacije 19. veka*, Novi Sad 2003; *Promene vrednosti i tranzicija u Srbiji: pogled u budućnost.*

Okrugli sto, Beograd 2003; Rouz S., *Pravoslavni pogled na evoluciju*, prev. B. Vićentić, M. Arsenijević, Z. Buljugić, Cetinje 2000; Tucić N., *Evolucija, čovek i društvo*, Beograd 1999.

Damian Kubik

EWOLUCJA
(Słowenia)

Znaczenie leksemu „ewolucja" w języku słoweńskim uległo pewnym zniekształceniom w trakcie jego przenoszenia z dziedziny nauk przyrodniczych na humanistykę. Chociaż sam wyraz „ewolucja" w tekstach humanistycznych pojawiał się rzadko, oświeceniowy progresywizm, a szczególnie XIX-wieczny kulturowy ewolucjonizm, w całości zdominowały imaginarium społeczne Słoweńców. Wyjaśnienia leksykograficzne nie obejmują podstawowych składników semantycznych pojęcia, czyli problemu przypadkowości bądź celowości procesu ewolucji. Wydanie elektroniczne słownika współczesnego języka słoweńskiego (*Slovar slovenskega knjižnega jezika*, 2014) leksem definiuje jako „stopniowe zmienianie czegoś, zazwyczaj na doskonalsze, bardziej dopracowane formy". W naukach przyrodniczych ewolucja według przytoczonego słownika oznacza rozwój organizmów od form prostych do bardziej złożonych. Leksykon Janeza Janžekoviča (*Filozofski leksikon*, 1981) wskazuje dodatkowo na możliwość przewidywania kolejnego stopnia rozwoju, która zakłada istnienie wewnętrznej zasady kierującej zmianami. Zwłaszcza w ramach narracji marksistowskiej wyraz „ewolucja" jako przeciwstawny do pojęcia „rewolucja" oznaczał procesualność i powolny przebieg zmian; czasami w takich kontekstach nabierał wydźwięku pejoratywnego i wskazywał na brak zdecydowania i świadomości klasowej u zwolenników ewolucji. Znaczenie pojęcia „ewolucja" pozostaje w języku słoweńskim bardzo zbliżone do czasownika „rozwijać się" (*razvijati se*) i tak jak łaciński wyraz *evolvere* oznacza proces zmian, w którym zachowana jest istota obiektu rozwijającego się. Ponadto wyobrażenie zawarte w słowie „rozwój" również w języku słoweńskim zawiera element celowości (dążenie do pełniejszej formy). W tym sensie nowoczesna interpretacja pojęć „rozwój" i „ewolucja" różni się od wyjaśnień procesu rozwojowego zaproponowanych przez Karola Darwina (1809–1882), który zakładał, że w trakcie dziedziczenia cech zmienionych pod wpływem mutacji organizmy nieustannie zmieniają się w sposób zasadniczy, powodując powstanie zupełnie nowych form życia. Z teorią Darwina oba przytoczone słowniki łączą również ewolucjonizm jako kierunek filozoficzny, chociaż nie zawiera on przekonania o przypadkowości następujących po sobie zmian. Historia ludzkości w opinii zwolenników ewolucjonizmu podlega podobnym prawom jak historia naturalna, co oznacza, że: prowadzi przez kolejne fazy rozwojowe

bez pośrednictwa sił zewnętrznych, jest uzasadniona w naturze i dlatego konieczna, działa w sposób uporządkowany, więc jesteśmy w stanie przewidzieć jej kolejne fazy rozwojowe. Zwolennicy ewolucjonizmu często zakładali również istnienie bliżej nieokreślonej siły życiowej, którą, jak pisał autor słoweńskiego tłumaczenia dzieła Darwina, „zostały natchnione pierwsze organizmy" (J. Hadži, *Wstęp*, w: K. Darwin, *O nastanku vrst z naravnim izborom*, 1945). Od lat 30. XX wieku tak pojmowany ewolucjonizm stanowił bardzo ważny składnik słoweńskiego imaginarium, by w drugiej połowie XX wieku stać się jedynym uprawnionym sposobem myślenia o świecie i „naturalnym" punktem wyjścia interpretacji rzeczywistości.

Opierając się wyłącznie na tekstach, które w okresie oświecenia powstały w języku słoweńskim, trudno wskazać na istnienie ewolucjonizmu w rozwiniętej postaci. Autorów należących do wszystkich faz słoweńskiego oświecenia (→ oświecenie) charakteryzują poczucie uczestnictwa w przełomie poznawczym i dążenie do celowości i racjonalności działań. Poeta Valentin Vodnik (1758–1819) w wierszu o charakterystycznym tytule *Dramilo*, opublikowanym w kalendarzu *Velika praktika* na rok 1795, wzywał rodaków, by korzystając ze sprzyjających warunków geograficznych, ekonomicznych i kulturowych, starali się osiągnąć szczęście w życiu ziemskim. Bardziej rozbudowane idee ewolucjonizmu oświeceniowego są obecne w tekstach Antona Tomaža Linharta (1756–1795) napisanych w języku słoweńskim i niemieckim, a także w obszernej pracy antropologicznej *Lettere americane* (1780), której autorem jest urodzony w Koprze włoski szlachcic Gian Rinaldo Carli (1720–1795). Jak podaje Zmago Šmitek (ur. 1949) w pracy *Antropološka misel koprskega polihistorja* („Acta Historiae", 1991), Carli w swoich listach z życzliwym zainteresowaniem opisuje kulturę Azteków i Inków, polemizuje też z poglądem, że Indianie byli zbyt słabi pod względem duchowym i fizycznym, by mogli kiedykolwiek osiągnąć stan cywilizacji. Włoski szlachcic wyznawał zasadę jedności natury ludzkiej i uniwersalnego rozwoju kulturowego, dlatego w rozważaniach starał się odnaleźć podobieństwa między obyczajami i zwyczajami ludów amerykańskich oraz rytuałami panującymi w europejskich kulturach antycznych. Publikacja Carliego nie wywarła zauważalnego wpływu na rozumienie pojęcia „ewolucja" w kulturze słoweńskiej (według słów Šmitka swoich słowiańskich poddanych obdarzał mniejszą atencją niż Azteków i Inków), ale jest ważnym świadectwem pojawienia się ewolucjonizmu oświeceniowego nie tylko w centralnych księstwach słoweńskich, do których nowe idee docierały za pośrednictwem Wiednia, ale również na zachodnich obrzeżach terytorium pozostających pod wpływem uniwersytetów włoskich, zwłaszcza Padwy i Mediolanu.

W przeciwieństwie do dzieła Carliego historia Antona Tomaža Linharta *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreiches*, wydana w dwóch tomach w latach 1788 i 1891, wywarła duży wpływ na kształt kultury słoweńskiej. Franc Zwitter w posłowiu do słoweńskiego wydania (1981) dzieło Linharta określił jako historię cywilizacji i porównał do prac Woltera. W trzecim rozdziale pracy Linhart zastosował

model trzech faz rozwojowych: dzikości, barbarzyństwa i cywilizacji. Na początku przodkowie Słoweńców, nazywani przez Linharta Słowianami, żyli w „bezbronnym [*nebogljen*] stanie rozwoju", żywiąc się ziołami, żołędziami i korzonkami, ubierali się w skórę zwierząt, a ich wyczucie muzyczne jeszcze nie uległo ogładzie. W stadium barbarzyństwa udomowili zwierzęta, żywili się zaś wyrobami mlecznymi i mięsem, a fazę cywilizacji według Linharta osiągnęli przed sąsiednimi ludami germańskimi. Każdą fazę rozwojową Linhart połączył z określoną formą organizacji społecznej. Kolejną cechą charakterystyczną omawianej pracy jest łączenie rozwoju kultury z regułami obowiązującymi w naturze. Oświeceniowy rozum kazał autorowi wyłączyć opowieści cudowne i wydarzenia niemożliwe z punktu widzenia zdrowego rozsądku, oparł się również pokusie, której ulegli jego poprzednicy, by początki historii Słowian południowych Austrii połączyć z tradycją biblijną. W duchu Giambattisty Vica wyznawał wiarę w pierwszego poruszyciela, który wprawił świat w ruch, po czym pozwolił, by się rozwijał według praw natury.

Dla obu autorów oświeceniowych charakterystyczny jest postulat uniwersalności zakładający istnienie jednego modelu rozwoju obowiązującego we wszystkich społeczeństwach na świecie i przekonanie o jedności natury ludzkiej, zgodnie z którym człowiek niezależnie od rasy czy wpływu środowiska wykazuje te same cechy psychiczne. Różnice w stopniu rozwoju są zależne od wielu czynników zewnętrznych, a nie od natury człowieka. Zasadą naczelną, która kierowała oboma autorami, był oświeceniowy rozum. Progresywizm oświeceniowy jest obecny również w planie rozwoju kultury słoweńskiej (→ postęp – Słowenia) opracowanym przez Jerneja Kopitara (1780–1844).

W połowie XIX wieku nurt ten uległ pewnym modyfikacjom za sprawą prac misjonarza Friderika Baragi (1797–1868). Wystarczy porównać życiorys Antona Tomaža Linharta z losami Baragi, by zauważyć kierunek zmian, jakie przeszło społeczeństwo słoweńskie w ciągu półwiecza. Linhart po ukończeniu liceum jezuickiego w Lublanie wstąpił do klasztoru cystersów w Stičnie, ale po dwóch latach zrezygnował z wybranej drogi i wyjechał do Wiednia, by rozpocząć studia na tamtejszym uniwersytecie na wydziale finansów i handlu. Po powrocie pracował jako archiwista u biskupa Karla Herbersteina (1719–1787), zwolennika jansenizmu, a następnie pełnił liczne ważne funkcje urzędowe. Prawdopodobnie był członkiem loży wolnomularskiej, wśród współczesnych uchodził za wolnomyśliciela, dlatego po jego śmierci władze zakazały stawiania pomników na jego cześć. Friderik Baraga, przeciwnie, studiował najpierw prawo w Wiedniu, by następnie rozpocząć studia teologiczne, nie utrzymywał kontaktów z przedstawicielami odrodzenia narodowego i romantyzmu, pozostawał natomiast w dobrych stosunkach z kręgiem księcia Metternicha. W roku 1830 wyjechał jako misjonarz do Ameryki Północnej, gdzie napisał najważniejsze dzieła: *Theoretical and Practical Grammar of the Otchipwe Language* (1850), *A Dictionary of the Otchipwe Language, explained in English* (1853) i pracę antropologiczną *Geschichte, Charakter, Sitten und Gebrauche der nord-amerikanischen Indier* (1837), której skrócona wersja została przetłumaczona

na język słoweński i opublikowana w tym samym roku pod nieco zmienionym tytułem *Popis navad in sadershanja Indijanov Polnozhne Amerike*. Dzieło Baragi zawiera rzetelny opis antropologiczny plemion Ottawa i Chippewa wraz z ich historią od czasu odkrycia Ameryki. Chociaż w miejscach, gdzie mowa o religii i mitach Indian, autor przejawia rozdrażnienie i przyznaje, że wiele razy palił „zabobonne rupiecie", na ogół przejawiał życzliwe zainteresowanie obcą kulturą, a Indian nazywał ludem „spokojnym, szczęśliwym i miłującym wolność". Dużo uwagi Baraga poświęcił uwarunkowaniom geograficznym, które w jego mniemaniu ukształtowały nie tylko obyczaje, ale również charaktery pierwotnych mieszkańców Ameryki Północnej. Ważniejsze niż abstrakcyjna jedność natury ludzkiej stały się dla niego różnice między kulturami i osiągnięcie wyznaczonego celu, dlatego misjonarz skarżył się, że Indianie nie zawsze wiedzieli, co jest dla nich dobre i nie zdawali sobie sprawy, że będąc nomadami, nie osiągną zadanego (przez misjonarzy europejskich) stopnia rozwoju: „Dopóki Indianie mieszkają rozproszeni po lesie w swoich kolibach, trudno ich cywilizować i uczyć pracy oraz zasad higieny. Dlatego wzorem dobrych starych jezuitów z Paragwaju zaplanowałem stworzenie małej redukcji [od *reductio* ‘przyprowadzenie’, ‘sprowadzenie’] misyjnej, by zebrać ich wszystkich we wsi dookoła kościoła". Cała działalność Baragi została podporządkowana jego misji religijnej, a uniwersalizm wynika z przesłania św. Pawła, nie zaś dyskursu oświeceniowego. Kultura Indian jako byt jednostkowy została wpisana w projekt uniwersalnego rozwoju, którego celem było przyjęcie chrześcijaństwa i osiągnięcie europejskiej ogłady, a nie samodzielne przechodzenie przez kolejne stopnie rozwoju na podstawie własnego twórczego potencjału. Przekonanie, że każdy naród jako byt odrębny uczestniczy we wspomnianym uniwersalnym rozwoju i dąży do stanu ogłady i kultury osiągniętego już przez najbardziej rozwinięte narody zachodnioeuropejskie, w drugiej połowie XIX wieku odnosiło się nie tylko do kultur egzotycznych, ale również do kultury rodzimej.

Od lat 70. XIX wieku (→ liberalizm) przekonanie to coraz częściej musiało stawiać czoła wypracowanej przez nauki przyrodnicze hipotezie o rozwoju naturalnym, zwłaszcza teorii Karola Darwina. Po raz pierwszy od okresu oświecenia zaczęto przypisywać duże znaczenie naukom ścisłym i wiązać z nimi optymistyczną wiarę, że na wszystkie pytania nurtujące nowoczesnego człowieka da się odpowiedzieć naukowo, a więc obiektywnie i zobowiązująco. Poeta Oton Župančič (1878–1949) w liście do historyka literatury Ivana Prijatelja (1875–1937) podkreślał, że w nowym wieku wszystkie, nawet najmniejsze problemy dotyczące życia człowieka i narodu zostaną rozwiązane za pomocą nauk przyrodniczych (6 XII 1908). Trzy dekady wcześniej takie poglądy nie były oczywiste. Czasopismo „Slovenski narod" (1868–1943) opublikowało artykuł zatytułowany *Materializem v prirodoslovju* (31 X 1873), w którym jego autor Davorin Selski skarżył się, że atmosfera panująca w Słowenii jest tak dalece niepostępowa, iż wszystko, co w jakikolwiek sposób wiąże się z naukami przyrodniczymi, kojarzy się z „materializmem" i jest z tego powodu z góry odrzucane. Należy jednak – przekonuje autor – odróżnić materializm moralny

od przyrodniczego. Pierwszy wydawał się trudny do obronienia, ponieważ oznaczał po prostu przekonanie, że szczęśliwy jest człowiek, który zaspokoił swoje potrzeby materialne. Tylko materializm przyrodniczy – którego zwolennicy utrzymują, iż wszystko na tym świecie dzieje się zgodnie z prawami przyrody i że zarówno przyroda ożywiona, jak i nieożywiona podlegają jednemu uniwersalnemu prawu – został naukowo udowodniony. Takie stanowisko wywołało reakcję zwolenników nurtu idealistycznego. Filozof i teolog Frančišek Lampe (1859–1900) w artykule *Darvinizem* (1891) opublikowanym w czasopiśmie „Dom in svet" (1888–1941) stwierdził co prawda, że darwinizm stał się modą, którą kierują się ludzie słabo wykształceni, ale zarazem zapewniał czytelników, że postępowa nauka przyrodnicza dawno już odrzuciła hipotezę Darwina. Przez jakiś czas wydawało się, że wyzwaniom, jakie przed nauczaniem Kościoła katolickiego stawiał szybki rozwój nauk przyrodniczych, może sprostać teoria descendencji, którą w obszernej rozprawie opublikowanej w czasopiśmie „Katoliški obzornik" (1902, št. 4) przedstawił Aleš Ušeničnik (1868–1952). Hipoteza Darwina zdaniem tego filozofa katolickiego została naukowo przezwyciężona, pozostawiwszy po sobie o wiele bardziej niebezpiecznego przeciwnika w postaci „darwinistycznego światopoglądu, który nie jest niczym innym jak tylko materialistycznym ateizmem" opartym na tezie Darwina o przypadkowości zmian w przyrodzie. Zapomniana natomiast dzisiaj teoria descendencji opierała się na założeniu zakładającym istnienie wewnętrznego podobieństwa między gatunkami, co oznaczało, że mogą się wywodzić ze wspólnego źródła. Według Ušeničnika wystarczyło uznać istnienie pierwotnego gestu twórczego, po którym życie mogło rozwijać się dalej zgodnie z prawami natury, bowiem Bóg może działać w różny sposób, również przez naturę. Zwolennicy tej teorii w postaci przedstawionej przez Ušeničnika odwrócili kierunek ruchu i zgodnie z drogą dziedziczenia schodzili (z łac. *descendere*, bliskiego angielskiemu *descent*, którego w przeciwieństwie do leksemu „ewolucja" używał również Darwin) do źródła, jakim był akt stworzenia.

Spór o ewolucjonizm przybrał nowy kształt w okresie międzywojennym, kiedy „ewolucjonistyczny światopogląd" zdominował prasę marksistowską i socjalistyczną. Element porządkujący narrację teoretycy marksistowscy odnajdywali w zmianach zachodzących w materialnych siłach wytwórczych i wynikających z nich stosunkach produkcji, które traktowali jako jedyną siłę napędzającą rozwój społeczeństwa. Boris Ziherl (1910–1976) w artykule o *Temelji rasne teorije, od plemena do naroda* opublikowanym w czasopiśmie „Sodobnost" (1939) zmianami w bazie ekonomicznej uzasadnił uniwersalny rozwój wspólnot ludzkich od stopnia plemienia do nowoczesnych narodów. Tej samej metodologii użył Edvard Kardelj (1910–1979) w wyjątkowo często przytaczanej pracy *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja* (1938). Najbardziej rozpoznawalnym elementem myślenia w kategoriach ewolucjonizmu marksistowskiego był redukcjonizm wynikający z potrzeby upatrywania w starszych fazach rozwoju znamion nadchodzących zmian, tak zwanych elementów postępowych, które miały świadczyć o koniecznej i jedynie możliwej drodze rozwoju

w kierunku form coraz doskonalszych. Charakterystycznym przykładem takiego rozumowania jest wytrwałe szukane śladów odrodzenia narodowego – tak zwanych tendencji odrodzeniowych (*preporodne tendence*) – u działaczy oświecenia w pracy France Kidriča (1880–1950) *Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do Zoisove smrti* (1938). Powojenna eseistyka i historia literatury dostarczają zaś licznych przykładów redukcjonizmu w rozumieniu ewolucji – w pracach tropiących na przykład pierwsze oznaki nastrojów rewolucyjnych u chłopów uczestniczących w średniowiecznych buntach lub tekstach szukających śladów deizmu u przedstawicieli oświecenia i panteizmu u poety France Prešerna (1800–1849), które miały być pierwszym krokiem na drodze do ateizmu. Śledzenie tak wybranych elementów procesu rozwojowego aż do pojawienia się metodologii strukturalizmu wykluczało jednocześnie pogłębioną pracę nad badanymi tekstami.

O wiele słabiej niż ewolucjonizm marksistowski w okresie międzywojennym zakorzeniły się idee wyprowadzające normy moralne z natury. Do nielicznych zwolenników społecznej wersji darwinizmu należał założyciel Słoweńskiego Muzeum Etnograficznego i jego pierwszy dyrektor oraz wydawca periodyku „Etnolog" (od 1926) Niko Zupanič (1876–1961), który w czasie pierwszej wojny światowej – kierowany uczuciami patriotycznymi – rozpoczął pracę nad „fizjoetnologią" znanych postaci spośród Serbów, Chorwatów i Słoweńców, walcząc przy tym z licznymi przeszkodami, ponieważ ludzie dorośli w swoim zacofaniu obawiali się badań czaszki. Zupanič korzystał z prac szwedzkiego antropologa Andersa Retziusa (1796–1860), zwłaszcza jego indeksu określającego stosunek między szerokością a długością czaszki u przedstawicieli różnych ras. Stosując narzędzia uchodzące za naukowe, Zupanič porównał budowę fizyczną serbskiego polityka Nikoli Pašicia (1845–1926) z wyglądem zewnętrznym kanclerza Rzeszy Ottona von Bismarcka (1815–1898) i stwierdził, że serbski polityk – w przeciwieństwie do Bismarcka – pod względem konstrukcji czaszki należy do typu aryjskiego. Słoweński antropolog prawdopodobnie podzielał stanowisko germańskich kolegów uznających, że najwyższy stopień ewolucyjny osiągnęła rasa aryjska, w przeciwnym razie nie odmawiałby aryjskości nielubianemu księciu Bismarckowi. W roku 1930 z kolei Aleš Ušeničnik w czasopiśmie „Čas" (*Moč idej*) wskazywał na korzyści płynące z możliwości naukowego planowania fizycznej i psychicznej struktury przyszłych pokoleń: „Niektórzy sądzą, że słowo »eugenika« oznacza rozwiązłość i dlatego go nie akceptują. Ale to nieprawda. Eugenika to nauka i dąży do poznania, a poznanie nie może być Złem". Wyrażał również nadzieję, że za pomocą tej metody zostaną wyeliminowane liczne dewiacje społeczne. Duchowny katolicki sprzeciwiał się jednak regulacji narodzin, której stosowanie zalecali zwolennicy eugeniki zwłaszcza przedstawicielom biedniejszych warstw społecznych.

Również zwolennicy materializmu dialektycznego po drugiej wojnie światowej żyli w przekonaniu, że weszli w posiadanie narzędzi, które umożliwiają obiektywne badanie zmian zachodzących w społeczeństwie. Teoria ta jako „naukowo uzasadniony światopogląd" obejmowała zarówno nauki przyrodnicze,

jak i społeczne. Ewolucjonizm marksistowski od ogólniejszych przekonań ewolucjonistycznych przyjętych już w okresie oświecenia różniło traktowanie socjalizmu jako najwyższego stopnia rozwoju społeczeństwa. W podręcznikach niezmiennie przedstawiano historię ludzkości w postaci pięciu faz: we wspólnocie pierwotnej obowiązywała równość społeczna, ale wspólną cechą kolejnych stopni w rozwoju materialnych sił wytwórczych – niewolnictwa, feudalizmu i kapitalizmu – było istnienie warstwy właścicieli środków produkcji, którzy wykorzystywali pracę mas. W socjalizmie – jak nauczał podręcznik – „nie ma miejsca na wykorzystywanie drugiego człowieka i to na nieporównywalnie wyższym poziomie niż we wspólnocie pierwotnej" (L. Petauer, *Zgodovina za gimnazije in sorodne šole*, 1977). Odwołanie się do pradawnej sprawiedliwości uzasadniało zasadniczą inność okresu socjalizmu od epok pośrednich i zarazem w sposób niesprecyzowany i aluzyjny budziło myśl o zakończeniu procesu ewolucji wraz z nadejściem komunizmu. Według ewolucjonizmu marksistowskiego zasady kierujące rozwojem społeczeństw wynikały z uniwersalnych praw natury, a przedstawiane były w postaci przejrzystego i sensownego systemu. Hierarchiczna klasyfikacja społeczeństw ze względu na rozwój materialnych sił wytwórczych i stosunków produkcyjnych, z której wynikało, że na najwyższym poziomie znajduje się system socjalistyczny, a w nim awangardową rolę odgrywa klasa robotnicza, przynajmniej przez jakiś czas stanowiła lekarstwo na zjawisko tzw. kolonizacji wewnętrznej (→ postęp), które towarzyszyło kulturze słoweńskiej od pierwszej połowy XIX wieku.

Po rozpadzie Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii idea ewolucji jako podstawowej siły napędzającej rozwój społeczeństwa i zwiększającej stopień jego szczęśliwości nie uległa wielkim modyfikacjom. Marksistowską interpretację zastąpiła wizja ewolucji wypracowana przez amerykańskiego antropologa Lewisa Henry'ego Morgana (1818–1881), według której kapitalizm jest ostatnim stopniem rozwoju społeczeństw zachodnich. Dla tej części społeczeństwa słoweńskiego, którą przekonał ewolucjonizm marksistowski, odrzucenie myśli o przewodniej roli społeczeństw socjalistycznych stanowiło trudne wyzwanie intelektualne, znalazło ono ujście w tęsknocie za społeczeństwem socjalistycznym lub w propagowaniu kapitalizmu socjalnego wzorowanego na krajach skandynawskich. Narracja dominująca pozostaje jednak pod wpływem najgłębiej zakorzenionego – wywodzącego się z okresu oświecenia – modelu ewolucjonizmu, który zakłada istnienie jednego uniwersalnego modelu dla wszystkich kultur różniących się między sobą tylko stopniem rozwoju, najczęściej ekonomicznego. Po roku 1991 narrację medialną i szkolną zdominowało przekonanie, że powtarzanie rozwiązań instytucjonalnych, ekonomicznych i politycznych, które po drugiej wojnie światowej wypracowały społeczeństwa Europy Zachodniej, jest głęboko uzasadnione. U podstaw takiego przekonania legł uniwersalistyczny i klasyczny model ewolucji, według którego konkretne rozwiązanie przynosi przewidywalne i podobne skutki we wszystkich kulturach, czemu towarzyszy poczucie zacofania, świadomość, że należy nadrobić stracony (w okresie obowiązywania doktryny socjalistycznej) czas.

Wciąż obowiązuje też przekonanie o ciągłości i progresywności rozwoju społecznego, które wbrew doświadczeniu z socjalizmem nie dopuszcza myśli o cofaniu się do fazy wcześniejszej lub pozostawaniu w martwym punkcie historii.

Godina V., *Zablode postsocjalizma*, Ljubljana 2015; Hlebš J., *Darwin, evolucija in/ali stvarjenje*, Klagenfurt 2017; Jezernik B., *Nacionalizacija preteklosti*, Ljubljana 2013.

Jasmina Šuler-Galos

REWOLUCJA

REWOLUCJA
(Bośnia i Hercegowina)

Pojęcie „rewolucja” (*revolucija*, *preokret*) budzi w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH) skojarzenia przede wszystkim z rewolucją francuską, następnie z rewolucją przemysłową (*industrijska revolucija*), rewolucją socjalistyczną (*socijalistička revolucija / socijalistički preokret*), wreszcie z rewolucją islamską (*islamska revolucija / iranska islamska revolucija*). Sama idea rewolucji, rozumianej jako konieczność przewrotu w celu stworzenia właściwego, nowego porządku, przeniknęła do BiH dopiero w pierwszej dekadzie XX wieku, po dokonaniu przez Austro-Węgry aneksji kraju. W okresie poprzedzającym można mówić raczej o przenikaniu idei będących pokłosiem rewolucji francuskiej (równość obywateli, zniesienie porządku feudalnego, potrzeba reformy oświaty i szkolnictwa, wyrównanie statusu najniższych warstw społecznych). Paradoksem transmisji tych idei jest to, że jej pierwszymi nosicielami, podobnie jak większości idei oświeceniowych (→ oświecenie), byli bośniaccy franciszkanie.

Podczas gdy część krajów Europy Zachodniej i Środkowej na fali rewolucji francuskiej zbliżała się ku Wiośnie Ludów (1848), BiH pozostawała poza jej bezpośrednim wpływem, a idee rewolucyjne docierały tu jedynie jako dalekie echa odległych wydarzeń. Z czasem zaowocowały próbami obalania zastanego porządku feudalnego za sprawą powstań, w większości krwawo tłumionych. Blisko 60 lat później, w 1908 roku, gdy nad Bosforem wybuchła rewolucja młodoturecka, która oznaczała rozpad imperium osmańskiego, Austro-Węgry wykorzystały osłabienie Turków i dokonały oficjalnej aneksji BiH. Rewolucja młodoturecka, choć nie przyniosła Bośni gruntownych przemian i reform administracyjnych, to jednak okazała się brzemienna w skutki. Trudno jednak poprowadzić wyraźną paralelę pomiędzy wystąpieniem młodoturków w 1908 roku a zauważalną od tego momentu radykalizacją bośniackiej *omladiny* (młodzieży) – wszak Bośnia znajdzie się wówczas w zupełnie innej, zachodnioeuropejskiej strefie wpływów. Przewrót młodoturków mocniej oddziałuje w tym okresie na Macedończyków wciąż pozostających pod panowaniem osmańskim niż na bośniackich muzułmanów, mimo to wydaje się, że ruch młodoturecki, podobnie jak młodobośniacki, był wyrazem tych samych idei filozoficznych i społecznych znajdujących wyznawców (w niektórych wypadkach fanatycznych) między europejskimi gimnazjalistami i studentami. Jak zauważa współczesny

bośniacki historyk Mustafa Imamović (ur. 1929): „Można dostrzec liczne podobieństwa pomiędzy zorientowanymi anarchistycznie kręgami młodzieżowymi w całej Europie, zwłaszcza w Zurychu, Piotrogrodzie, Wiedniu i innych ośrodkach akademickich, nie można jednak tego uważać za zjawisko poważne, nie tylko ze względu na charakter tych idei, ale przede wszystkim z powodu nagłego zwrotu tej młodzieży w stronę ekstremalnego nacjonalizmu z jednej strony i lewicowego radykalizmu z drugiej" (*Istorija Bošnjaka*, 1997). Podobnie rzecz się miała z młodotureckimi rewolucjonistami, którzy mimo że ogłosili równość wszystkich religii (szlachetny postulat rewolucji francuskiej), w istocie zmierzali w stronę budowy państwa jednorodnego etnicznie. Rzeź Ormian, rzeczywista dyskryminacja chrześcijan i nietureckich muzułmanów były tego mocnym wyrazem. Niektórzy przedstawiciele rodzącej się wówczas boszniackiej elity politycznej wciąż pozostawali w kontakcie z młodoturkami. Świadczy o tym wywiad, którego Ali-beg Firdus (1862–1910), stojący na czele pierwszej boszniackiej organizacji politycznej Muslimanska narodna organizacija (Muzułmańska Organizacja Narodowa, dalej: MON) (→ polityka), udzielił czasopismu „Ikdam" sympatyzującemu z ruchem młodotureckim; powiedział w nim, że w odróżnieniu od młodoturków Boszniacy są narodem „bez fundamentów": „Cała nasza inteligencja jest po stronie władzy i działa pod jej dyktando" (A. Firdus, za: *Borba Muslimana Bosne i Hercegovine za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju*, ur. F. Hauptman, 1967). Jednocześnie MON, która wyrosła z tzw. Ruchu Džabicia (Džabićev pokret) i jako pierwsza bośniacka i boszniacka partia polityczna została zalegalizowana w 1906 roku, nie miała w swoim programie politycznym idei rewolucyjnych, skłaniała się raczej ku rozwiązaniom konserwatywno-zachowawczym (administracyjne, religijne i kulturowe przywiązanie do osmańskich porządków; → konserwatyzm). Postulowane przez MON zmiany dotyczyły przede wszystkim kwestii tzw. autonomii finansowej i politycznej wakufów (muzułmańskich fundacji; → wakuf) oraz spraw agrarnych (m.in. przekształcenia chłopów pańszczyźnianych w klasę robotniczą; → agraryzm). Z czasem jednak MON znalazła wspólny język polityczny z bośniackimi Serbami, i to właśnie wówczas do jej programu zaczęły przenikać idee rewolucyjne. Problemem, który jednoczył „naturalnych bośniackich antagonistów", okazała się aneksja BiH przez Austro-Węgry i potrzeba, jak argumentował Ali-beg Firdus, wzniecenia rewolucji ponad podziałami: „Dlatego my, muzułmanie, musimy współpracować z Serbami. Wśród nich jest wielu ludzi gotowych na wszystko, od nich możemy się uczyć" (A. Firdus, za: *Borba Muslimana*...).

Kolejną organizacją polityczną, która nabrała rozmachu na fali rewolucji młodotureckiej, choć w kontrze do jej radykalnych postulatów, była Muslimanska napredna stranka (Muzułmańska Partia Postępowa; dalej: MNS). Jej założyciel i główny ideolog Ademaga Mešić (1868–1945) mówił o sobie, że jest Chorwatem, nowoczesnym muzułmaninem i postępowcem (*naprednjak*) (→ postęp). Partia założona przez niego nie podnosiła postulatów walki rewolucyjnej. Mešić był zdania, że „nie czas na epickie walki z Austrią – broń należy zamienić na książki i naukę" (A. Mešić, za: *Ademaga Mešić. Moj odgovor bezimenim*

klevetnicima i drugi tekstovi, ur. A. Brka, 1998), rewolucję zaś uważał za „marnotrawienie sił", opowiadał się za rozwiązaniami politycznymi (przeciwstawiając rewolucję polityce), na przykład za przyłączeniem BiH do Chorwacji. W powolnej ewolucji, stopniowym rozwoju ekonomicznym i kulturalnym w ramach monarchii austro-węgierskiej, przy stałym zacieśnianiu relacji z Chorwacją upatrywał szansy dla Bośni i Bośniaków (→ ewolucja). Taką drogę uważał za zdecydowanie mniej ryzykowną i niebezpieczną od rewolucyjnego kursu politycznego, który obrali Serbowie. Członkowie MNS, w tym Ademaga Mešić, wyrośli bowiem ze środowisk boś/sz/niackiego odrodzenia narodowego, skupionych wokół Towarzystwa Kulturalno-Oświatowego Gajret, czasopism „Bošnjak" i „Behar", literackich salonów, w których bywali Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (1839–1902), Edhem Mulabdić (1862–1954) i Safvet-beg Bašagić (1870–1934) (→ kultura; → oświecenie).

Temat „nowych czasów", jak określali je „postępowcy", powracał w tworzonej przez nich literaturze, czego przykładem może być wydana w 1901 roku powieść Mulabdicia *Nova vremana – slika iz novijeg života u Bosni* podejmująca temat przemian społecznych w BiH pod panowaniem austro-węgierskim. Trzeba podkreślić, że „postępowcy" wyraźnie sprzeciwiali się rewolucji i gwałtownym gestom politycznym, opowiadali się za zrównoważonym, powolnym rozwojem i postępem, nazywając je „zachodnioeuropejskim i muzułmańskim oświeceniem", co poniekąd można tłumaczyć ich pochodzeniem, wywodzili się bowiem z elit mieszczańskich i kręgów właścicieli ziemskich. Szczególną popularność idei rewolucyjnych można dostrzec w Bośni podczas serbskiego powstania wznieconego przeciwko władzy osmańskiej, które wybuchło w Hercegowinie w 1875 roku, trwało blisko trzy lata i przeszło do historii jako *Nevesinjska puška* (od nazwy miejscowości Nevesinje, gdzie padły pierwsze powstańcze strzały). Powstanie, choć dotyczyło lokalnych interesów hercegowińskich Serbów, spotkało się ze wsparciem Serbii i Czarnogóry, przyciągnęło zapalonych rewolucjonistów z regionu, zwłaszcza z Chorwacji i Słowenii oraz młodych garibaldystów, którzy wierzyli, że w Hercegowinie dochodzi właśnie do przebudzenia i wiosny Słowian południowych.

Ogniskiem idei rewolucyjnych w BiH była młodzieżowa organizacja Młoda Bośnia powołana do życia w 1910 roku. Jej zawiązanie poprzedziły inne analogiczne inicjatywy, takie jak Hrvatsko-srpski ili srpsko-hrvatski ili jugoslavenski napredni omladinski pokret (Chorwacko-serbski albo Serbsko-chorwacki albo Jugosłowiański Postępowy Ruch Młodzieżowy) – na jego czele poza Bośnią stał późniejszy noblista Ivo Andrić (1892–1975). W samej Bośni (czego przykładem jest przywołana wcześniej organizacja Mlada Bosna) studenci i gimnazjaliści, których łączyły silnie antyhabsburskie nastroje, radykalizowali się w swoich poglądach, przechodząc jednocześnie z pozycji na przykład serbsko-nacjonalistycznych na projugosłowiańskie. Polityczna filozofia tych młodych aktywistów zasadzała się na radykalnym antyklerykalizmie, tęsknocie za rewolucją mieszczańską i wyzwoleniem narodowym. Z ich korespondencji zebranej trzy dekady później przez byłego partyzanta z drugiej wojny światowej

i socjalistę Veselina Maslešę (1906–1943) wynika, że zaczytywali się i inspirowali dziełami Michała Bakunina (1814–1876), Aleksandra Hercena (1812–1870), Mikołaja Czernyszewskiego (1829–1889) i Piotra Kropotkina (1842–1921), nieobce były im również romantyczne idee bohaterskich czynów zmieniających bieg historii (→ anarchizm). Pierwszym z zamachowców męczenników wyznawanej przez nich ideologii rewolucyjnej był Bogdan Žerajić (1886–1910), który po nieudanym zamachu na namiestnika wojskowego w Sarajewie w 1910 roku popełnił samobójstwo. Jego grób w Sarajewie stał się miejscem pielgrzymek i kultu rewolucjonistów z Młodej Bośni. Ofiara Žerajicia przerodziła się w kult, a odwiedzenie jego grobu było symbolicznym wyrazem gotowości poniesienia takiej samej ofiary. Do historii przeszedł jednak przede wszystkim Gavrilo Princip (1894–1918) który dokonał udanego zamachu na arcyksięcia Franciszka Ferdynanda. Kult Principa w duchu idei rewolucji socjalistycznej (→ idea jugosłowiańska) przetrwał do czasów współczesnych w dużej mierze dzięki opracowaniu *Sarajevo 1914* autorstwa serbskiego badacza i dziennikarza Vladimira Dedijera (1914-1990), byłego partyzanta, aktywnego komunisty i biografa Josipa Broz Tity. Dedijer w swojej książce sportretował Principa i jego towarzyszy jako młodych rewolucjonistów i socjalistów z anarchistycznymi inklinacjami (→ anarchizm), choć niemal do samego zamachu w 1914 roku młodobośniacy nie byli zgodni co do linii politycznej swojej organizacji. Część jej członków opowiadała się za społecznikowską działalnością agitacyjno-propagatorską (tzw. *sitan rad*), część natomiast za przeprowadzeniem krwawej rewolucji i przewrotu, bardziej jednak w duchu narodowowyzwoleńczym niż socjalistycznym. Wielu członków Młodej Bośni powiązanych było jednocześnie z serbską organizacją terrorystyczną Czarna Ręka (*Crna Ruka*), inni (np. Vlada Gaćinović, Danilo Ilić, Đulaga Bukovac, Mustafa Golubić, Dragutin Mraz, Jovan Živanović) byli weteranami wojen bałkańskich. Zwolennicy drugiej linii programowej Młodej Bośni wahali się w kwestii kolejności poczynań organizacji, pojawił się tzw. problem rozwiązań etapowych, czyli co powinno być najpierw: wyzwolenie narodowe czy społeczne, inaczej mówiąc: najpierw rewolucja narodowowyzwoleńcza, a dopiero potem socjalistyczna (→ socjalizm)?

Członkowie Młodej Bośni w narracji dominującej przez kolejnych pięć dekad (czasy Jugosławii) stali się postaciami ikonicznymi. Akcentowano ich oddanie idei jugosłowiańskiej (zapominając o wielkoserbsko-nacjonalistycznym wymiarze ich działalności). Wraz ze zjednoczeniem i utworzeniem tzw. pierwszej Jugosławii w 1918 roku ożywił się w Bośni ruch socjalistyczno-robotniczy będący skutkiem gwałtownego zubożenia społeczeństwa muzułmańskiego. Idea rewolucyjna odrodziła się jeszcze raz pod sztandarami walki narodowowyzwoleńczej wpisanej w ideologię socjalistyczną w jej wariancie jugosłowiańskim (→ idea jugosłowiańska).

Myśl rewolucyjna była także obecna zarówno we wczesnych, jak i późniejszych tekstach pierwszego prezydenta niepodległej BiH Aliji Izetbegovicia (1925–2003). Relacji między religią (religijnością) (→ religia) a myślą rewolucyjną

Izetbegović poświęcił cały rozdział w książce *Islam između Istoka i Zapada* (1988), a dwie dekady wcześniej, w programie filozoficzno-politycznym *Islamska deklaracija* (1970), wyłożył swoją koncepcję islamskiej rewolucji (warto wspomnieć, że nie miał szans inspirować się islamską rewolucją w Iranie, gdyż miała ona wybuchnąć dopiero za kilka lat). We wstępie do pracy *Islam između Istoka i Zapada* autor stawia pytanie o rolę, jaką islam odgrywa w kształtowaniu dzisiejszego świata, a punktem wyjścia swoich rozważań czyni próbę przedefiniowania samego pojęcia islamu, który wydaje mu się czymś więcej niż jednym z systemów religijnych. „Istnieją trzy, i tylko trzy, integralne spojrzenia na świat: religijne, materialistyczne i islamskie. (…) Dlatego też między religią i islamem nie można, z perspektywy niniejszej publikacji, postawić znaku równości. Islam to znacznie więcej niż religia". Zdaniem Izetbegovicia islam jest najbardziej naturalną formą duchowości, organicznie związaną z porządkiem świata. Stoi przed nim wielkie zadanie dziejowe: połączyć Wschód i Zachód, stać się mostem i „trzecią drogą dla ludzkości". W tym samym dziele Izetbegović zawarł przewrotną pochwałę rewolucji jako „momentu wiary, stanu zachwytu, sprawiedliwości, pragnienia, ofiary, śmierci", odwracając tym samym pierwotnie antyklerykalny charakter rewolucji. Porównując fenomen religii (a zwłaszcza islamu) i rewolucji, doszedł do wniosku, że u źródeł ich obu leży braterstwo, solidarność i sprawiedliwość, obie też „rodzą się w bólach, a umierają w szczęściu i wygodzie". Rewolucja jest więc – według Izetbegovicia – tylko jedną z form doświadczania i wyrażania religii, religia natomiast jest „naturalnym sprzymierzeńcem rewolucji". Mimo pochwały rewolucji jako takiej Izetbegović już w pierwszych słowach *Deklaracji* podejmuje krytykę Turcji jako państwa laickiego (co jest skutkiem rewolucji młodotureckiej i reform Kemala Atatürka). Turcję nazywa „plagiatem Europy" i „państwem trzecioplanowym". Nie przekreśla jednak idei samej rewolucji, choć definiuje ją na swój sposób. Izetbegović postulowaną przez siebie rewolucję nazywa: muzułmańskim odrodzeniem (*islamski preporod*), przewrotem (*prevrat*) lub przekształceniem (*preobražaj*) i zaznacza, że musi do niej dojść w kilku obszarach: moralnym, społecznym, politycznym – i to zarówno na poziomie indywidualnym, jak i globalnym: „Odrodzenie muzułmańskie nie może się zacząć bez religijnej ani zakończyć bez politycznej rewolucji". Izetbegović upatruje w panislamskiej rewolucji szansy dla świata na zaprowadzenie nowego porządku, przy czym nowy ład miałyby wyznaczać zasady islamu.

W swoich poglądach Izetbegović daleki jest jednak od koncepcji rewolucji metodami siłowymi, uważa je za sprzeczne z duchem islamu, potępia również rewolucję wyrastającą z tendencji separatystycznych lub nacjonalistycznych: „Panislamizm zawsze wyrastał z serca muzułmańskiego narodu, podczas gdy nacjonalizm jest importowanym towarem". *Islam između Istoka i Zapada* jest przykładem dzieła historiozoficznego, które proponuje reinterpretację dziejów Bośni, a poniekąd również świata (początki ludzkości, podwaliny cywilizacji europejskiej, humanizm, nowożytna filozofia, na której zasadza się kultura Zachodu, marksizm, nowoczesne ustroje społeczne) z perspektywy islamu

i muzułmańskiej duchowości, ta zaś determinuje sposób postrzegania rzeczywistości (→ religia). Podążając za myślą Izetbegovicia, w pierwszych latach po zakończeniu wojny w BiH ideolodzy nowo mianowanego narodu boszniackiego przystąpili do przeprowadzenia w kraju swoistej rewolucji obyczajowej, określanej także mianem (re)islamizacji kraju. Odpowiedzieli w ten sposób na apel „ojca narodu" wzywającego do „odrodzenia w wierze muzułmańskiej", będącej jego zdaniem jedynym możliwym i pewnym nośnikiem zmian we współczesnym świecie. Reislamizacja bośniackiej kultury i życia codziennego, nazywana również „bezkrwawą rewolucją", oznaczała zmiany takie, jak zakaz sprzedaży alkoholu w historycznym centrum Sarajewa, obecność ortodoksyjnych nurtów islamskich, zwłaszcza wahabizmu, czy stale rosnący odsetek kobiet decydujących się na zakrycie włosów albo całego ciała hidżabem lub nikabem. Najszybciej można było zaobserwować zmieniający się charakter bośniackiej przestrzeni publicznej. W Federacji Bośni i Hercegowiny w ciągu zaledwie kilku lat od podpisania traktatu pokojowego w Dayton w 1995 roku wybudowano wiele meczetów w stylu inspirowanym architekturą saudyjską. Z dnia na dzień przystąpiono do „porządkowania przestrzeni publicznej", co oznaczało burzenie pomników znienawidzonych, oskarżanych o islamofobię i serbski nacjonalizm pisarzy, takich jak Ivo Andrić czy Branko Ćopić. W wyniku takich praktyk w Bośni, podobnie jak trzy dekady wcześniej w Iranie, islam ze sfery prywatnej, rodzinnej ostentacyjnie został przeniesiony do przestrzeni publicznej i politycznej. Potrzeba manifestowania tożsamości – w tym przypadku religijnej – i uczynienia z niej swoistego emblematu narodowego stała się zjawiskiem powszechnym (etnizacja religii). W efekcie bośniaccy muzułmanie chętniej dziś utożsamiają się ze swoimi braćmi w wierze, przede wszystkim z Turkami, ale także Arabami i innymi przedstawicielami *ummy* – muzułmańskiej wspólnoty – niż z sąsiednimi narodami, z którymi dzielą język, historię i przestrzeń geograficzną.

Świadomość idei rewolucji ogranicza się w dzisiejszej Bośni do zdawkowej wiedzy historycznej. W liczącej blisko 700 stron *Historii Boszniaków* (*Historija Bošnjaka*, 1997) Mustafa Imamović (1941–2017) poświęca rewolucji francuskiej jedno zdanie, i to w celu zarysowania kontekstu austriacko-osmańskich potyczek na froncie serbskim: „Tymczasem 14 VII 1789 wybuchła rewolucja francuska, która wstrząsnęła feudalnym porządkiem w Europie". Odzwierciedla to panujące w Bośni przekonanie, że rewolucja francuska nie tylko nie miała wpływu na wewnętrzne wydarzenia w pozostającym pod osmańskim panowaniem paszałyku bośniackim, ale była też wydarzeniem, które należy raczej oceniać negatywnie. Do dziś w Bośni można spotkać wypowiedzi w podobnym tonie: „Rewolucja francuska była dla Francuzów niewysłowioną tragedią. (...) Po jednych władzę przejęli drudzy, odeszli jedni bogacze, po to tylko, by ktoś inny mógł się wzbogacić. Jej deklaracje są żywe po dziś dzień, ale to tylko puste słowa. Każda rewolucja potrzebuje symboli takich jak Bastylia, ofiary się nie liczą" (Zvjezdana Saje, http://kritika.ba/narod-u-dantonovoj-smrti--ili-revolucija-koja-jede-samu-sebe). Mimo to w opracowaniach na przykład

Muhameda Filipovicia, któremu w Bośni zarzuca się „nachalnie marksistowską optykę", odnajdziemy jednak próbę wykazania zależności między tendencjami niepodległościowymi w Bośni na początku XIX wieku a rewolucją francuską. Rozdział *Prvi vjesnici novih ideja i duhovnih kretanja moderne epohe u Bosni i Hercegovini* (w pracy *Historija bosanske duhovnosti*, t. 4 *Epoha modernizacije*) Filipović zaczyna od spostrzeżenia: „Gdy wraz z wybuchem rewolucji mieszczańskich (*građanska revolucija*) Europa Zachodnia szybkim krokiem zaczęła zmierzać w stronę nowego społeczeństwa obywatelskiego, zasadzającego się na wolności jednostki i gospodarce wolnorynkowej, jej południowy wschód pozostawał wciąż w głębinach porządku feudalnego i zacofania". Daleko odbiegająca – zdaniem Filipovicia – od zachodnioeuropejskich standardów Bośnia stanowiła wówczas pole nieustanych walk między monarchią austro-węgierską a imperium osmańskim. Według niego do pierwszej rewolucji mieszczańskiej doszło w BiH niemal sto lat później. Warto tu zaznaczyć, że mianem rewolucji Filipović określa powstania antytureckie w XIX wieku. Zbuntowani obywatele swoje postulaty ubrali w kostium narodowowyzwoleńczych ruchów wymierzonych we wrogie imperium (w tym wypadku osmańską Turcję). Filipović, po części zaprzeczając sam sobie, wskazuje, że powodem, dla którego w Bośni nigdy nie doszło do prawdziwej rewolucji mieszczańskiej, i wyjaśnieniem, dlaczego ruch mieszczański skompromitował się już na początku, było przyjęcie mylnej optyki i niewłaściwe zrozumienie samej idei rewolucji, zasadzenie jej na ideologii (lub ideologiach nacjonalistyczno-wyznaniowych) i zawieranie kompromisów z innymi mocarstwami, które miały swoje interesy w Bośni. Z tego też powodu powstania antytureckie, czy właściwie antyosmańskie, wspierane były przez Austriaków, a rewolucyjny ruch młodobośniacki przez Rosję.

We współczesnym dyskursie prasowym mianem rewolucji określa się, nieco na wyrost, również wszelkie gwałtowne niepokoje społeczne mające charakter buntów i strajków, a nawet demonstracje, co zawęża znaczenie rewolucji do rozwiązań siłowych, motywowanych gniewem i niezadowoleniem społecznym. Przykładem mogą tu być masowe strajki robotników w BiH w marcu 2014 roku, określane w bośniackich mediach mianem „bośniackiej wiosny" lub właśnie rewolucji w BiH.

W programach nauczania w BiH historia, podobnie jak literatura, jest przedmiotem, który podlega silnej ideologizacji (N. Veličković, *Školokrečina*, 2012) (→ oświata). Zgodnie z programem nauczania w dziewięcioletnich szkołach podstawowych w BiH, zaakceptowanym przez federalne Ministerstwo Szkolnictwa i Nauki (Federalno ministarstvo obrazovanja i nauke) w 2003 roku, bośniaccy uczniowe zapoznają się z zagadnieniem rewolucji na przykładzie rewolucji przemysłowej, rewolucji, które ogarnęły Europę po 1848 roku, rewolucji francuskiej i rewolucji rosyjskich, a zgodnie z zamysłem autorów programu nauczania historii (Enes Pelidija, Aida Kovačević, Maja Đuretić) kompetencją, którą zyskają dzięki temu, jest „świadomość znaczenia rewolucji społecznych w historii Europy". Program nauczania w mektebach (szkołach muzułmańskich pierwszego stopnia) rozszerzony jest o zagadnienie rewolucji islamskiej

w Iranie i Wiosny Arabskiej w ramach poruszanej problematyki współczesnych zagadnień świata islamskiego.

Imamović M., *Pravni položaj i unutrašnjo-politički razvitak BiH od 1878. do 1914*, Sarajevo 2007; Preljević V., Ruthner C., *Sarajevski dugi pucnji 1914*, Sarajevo 2015; Spahić A., Ždralović A. i in., *Zabilježene. Žene i javni život Bosne i Hercegovine u 20. vijeku*, Sarajevo 2015; Šoja S., *Bila jednom jedna omladina... Između mučeništva i nerazumijevanja*, „Politeia" 2014, nr 7 (Banja Luka).

Agata Jawoszek

REWOLUCJA
(Bułgaria)

Pojęcie rewolucji w języku bułgarskim (zarówno w ujęciu onomazjologicznym, jak i semazjologicznym) jest w sensie badawczym kłopotliwe, co ujawnia Albena Chranowa w książce *Историография и литература за социалното конструиране на исторически понятия и Големи разкази в българската култура XIX–XX век* (2011). Tym bardziej obarczone ryzykiem nad(niedo)interpretacji jest prześledzenie w tej kulturze procesu kształtowania się „idei rewolucji", rozumianej jako zespół wyobrażeń zdolnych formować horyzont oczekiwań społecznych m.in. dlatego, że owe wyobrażenia dały o sobie znać (np. u Georgiego S. Rakowskiego) jeszcze przed ujawnieniem się tego w praktykach językowych, dynamicznie zmieniających się w XIX wieku pod napływem nowinek ideologicznych.

Sam leksem udokumentowany jest w pisanej bułgarszczyźnie w 1836 roku, w przekładzie popularnego rosyjskiego podręcznika *Всеобща история* Iwana Kajdanowa. Autor używał go głównie w odniesieniu do rewolucji francuskiej, dając ją za przykład najbardziej krwawego w dziejach Zachodu przewrotu. Nie sposób przecenić znaczenia rosyjskich podręczników do historii utrzymanych w duchu konserwatyzmu, które w XIX wieku tworzyły siatkę pojęć Bułgarów, pełniąc zarazem istotną funkcję perswazyjną. Wstrzemięźliwą postawę wobec rewolucji francuskiej czterdzieści lat później wyrażali również w swej publicystyce m.in. carogrodzcy konserwatyści (→ konserwatyzm – Bułgaria), którzy (świadomie lub nie) kontynuowali linię rozumowania Edmunda Burke'a zaprezentowaną w książce *Reflections on the Revolution in France* (1790) i ostrzegali przed rewolucją jako budzącym grozę żywiołem, będącym pogwałceniem prawa moralnego i praw rozwoju historycznego (→ ewolucja – Bułgaria). Postawę taką w swoich tekstach publicystycznych reprezentował wyczulony na aspekt etyczny życia społecznego absolwent seminarium teologicznego na wyspie Chalki Marko Bałabanow (1837–1921). W wyzwolonej Bułgarii ten

punkt widzenia powracał czy to w popularnym podręczniku rosyjskiego konserwatysty (i zwolennika rasizmu) Dimitra Iłowajskiego *Нова история. Горен курс* (1892), czy też w podręcznikach (1882, 1883) Stefana S. Bobczewa (1853–1940). Ten były student Akademii Wojskowo-Medycznej w Carogrodzie i absolwent prawa w Moskwie, dystansując się od przemocy towarzyszącej rewolucji francuskiej, wyrażał się jednak o niej z uznaniem jako o źródle wielkich przemian w Europie, w tym także „bułgarskiego odrodzenia narodowego". W tym ujęciu rewolucja francuska stawała się narzędziem legitymizacji historycznej zmiany także w kręgach konserwatywnych (→ konserwatyzm), ale nade wszystko pozostawała swoistą miarą wszelkiej późniejszej lokalnej rewolucyjności.

Atanas Kipiłowski (1802–1870), tłumacz podręcznika Kajdanowa, w załączonym do przekładu słowniczku nowych pojęć słowo „rewolucja" interpretował za pomocą bułgarskiego *мятеж*, turcyzmu *baş kaldirmak* (‘wielki zamęt') i greckiego *άποστασία* (‘odstępstwo, bunt'). W słowniku francusko-bułgarskim (*Френско-български речник от д-р Иван Богоров*, 1869) jego autor Iwan Bogorow (1818–1892), podając znaczenie francuskiego leksemu, rewolucję społeczną interpretował jako „променяванье, преобръщанье, преобразяванье, вдиганье глава". To w jego opracowaniu leksykograficznym przywołane zostało także prymarne, związane z astronomią znaczenie pojęcia. Z kolei w najpełniejszym XIX-wiecznym słowniku języka bułgarskiego *Речник на български език* (1895–1904) Najdena Gerowa (1823–1900) mocą decyzji leksykografa (bułgarskiego patrioty, a zarazem obywatela Rosji i carskiego dyplomaty) leksem „rewolucja" pojawił się jedynie w warstwie deskryptywnej, jako rusycyzm będący odpowiednikiem słowa *повдиг/подвиг* (bohaterski czyn).

Ta zaskakująca absencja wiele mówi o meandrach XIX-wiecznej myśli politycznej Bułgarów, o ich doświadczeniach emigracyjnych i konspiracyjnych, o strategiach radzenia sobie ze sprzecznymi oczekiwaniami głównych graczy politycznych na Bałkanach, postrzeganych raz jako potencjalni sprzymierzeńcy, kiedy indziej jako wrogowie bułgarskich aspiracji niepodległościowych. Względy taktyczne, polityczne kalkulacje i nierzadko osobisty konformizm sprawiały, że nawet niektóre środowiska emigracyjne (np. Odessy czy Bukaresztu) protestowały przeciwko nadawaniu im samym miana „rewolucjonistów", obawiając się ściągnięcia na siebie uwagi carskiej ochrany, zamknięcia drogi powrotu do kraju czy utraty zaufania ze strony rodzimych mocodawców i dobrodziejów. W ich rozumieniu cel, jakim było wyzwolenie ojczyzny spod panowania osmańskiego, nie miał bowiem rewolucyjnego charakteru, a w każdym razie nie musiał być tak nazywany. Pełen zjadliwej ironii komentarz uczestnika zbrojnego powstania 1876 roku (→ powstanie kwietniowe), rusofoba i masona Zacharego Stojanowa (1850–1889) odsłania wieloznaczne podłoże tych praktyk: „A co na to błogosławiona Rosja? (…) Ona jest przez boga upoważniona, żeby używać narodów, jak tylko zechce. Autorzy pisma chcą, żeby nie wspominać słowa rewolucyjny, bo zależy im na tym, by Botewowi, Karawełowowi i innym narzucić jej autokratyczną rutynę. Nie wolno! Gryzie i swędzi to słowo, nawet gdy dotyczy »pogańskich agarian«. Zauważcie, że list podpisany jest przez

»młodych«, tj. przez radykałów. A gdyby go podpisali »starzy« – konserwatyści? Można sobie wyobrazić" (*Христо Ботьов. Опит за биография*, 1888).

Rzeczywistość lat 60. i 70. XIX wieku obfitowała jednak w paradoksy. I tak na przykład Georgi S. Rakowski (1821–1867), poeta, publicysta, którego historiografia bułgarska obwołała pierwszym rodzimym rewolucjonistą i bułgarskim Garibaldim, już w latach 60. XIX wieku snuł w swoich dziełach wizje powstańcze, potwierdzając je własnym życiem jako legionista. Nie używał jednak słowa „rewolucja". Retoryka Rakowskiego, która obsługiwała jego antyosmanizm, antyokcydentalizm i antyrosyjskość, oraz żarliwy zapał do walki zbrojnej na rzecz wyzwolenia ojczyzny spod panowania osmańskiego obywała się bez tego pojęcia, choć w sferze semantycznej nosiła w sobie jego potencjał. Zawierały go na pierwszym miejscu projekty przekształcenia żywiołowego ludowego ruchu hajduckiego o profilu mścicielsko-zbójeckim w regularne oddziały powstańcze, zdolne do realizowania politycznego projektu wyzwolenia Bułgarów („Привременен закон за народните горски чети от 1867-о лято", 1867).

Idee rewolucyjne docierały do Bułgarów z terenów Rosji, Włoch, Rumunii, Serbii, Niemiec, Austrii, Szwajcarii, budząc opór jednych (tzw. starych) i fascynację drugich (tzw. młodych). Koniec lat 60. XIX wieku to początek kariery leksemu „rewolucja" w tej sferze. W 1868 roku w czasopiśmie „Македония" (бр. 21) zamieszczono informację o pojawieniu się w Nowym Jorku nowego czasopisma o nazwie „Revolution", wydawanego przez kobiety i poświęconego problematyce ich praw politycznych. Wydawać by się mogło, że prasa bułgarska pozostaje na bieżąco ze światowymi wydarzeniami. Partykularne potrzeby bieżących gier politycznych sprawiały jednak, że poszczególni działacze nie tylko zmieniali stanowisko, ale też ostrożnie posługiwali się językiem. Ideę rewolucji próbował rodakom przybliżyć Iwan Kasabow (1837–1911), twórca bukareszteńskiej organizacji Таен централен български комитет (1866–1868), redaktor czasopisma „Народност" (1867–1869), a także współtwórca organizacji Българското общество (1868–1869), a następnie paramasońskiej formacji Млада България (1869–1870, z gazetą „Тъпан"). W 1860 roku Kasabow opublikował przeróbkę dzieła Leopolda von Ranke *Die serbische Revolution. Aus serbischen Papieren und Mittheilungen* (1829) (→ rewolucja – Serbia), którą przedstawił jako własne dzieło. W *Освобождението на сърбите от Карагеоргия и Милоша Обреновича* zawarł pochwałę dzieła serbskich patriotów, stawiając je za wzór Bułgarom. Neutralizując poglądy Rankego na temat przyszłego rozwoju spraw Słowian południowych, nawoływał ich do wspólnego wystąpienia przeciwko ciemiężcom, o czym wspominał też w swoich pamiętnikach *Моите спомени от Възраждането на България с революционни идеи* (1905). To gronu skupionemu wokół Kasabowa (które wkrótce rozpadło się z powodu głębokich podziałów światopoglądowych, → konserwatyzm – Bułgaria) przypisywana jest inicjatywa wyprawy bułgarskiej delegacji w 1869 roku do Michała Bakunina i Giuseppe Mazziniego, co relacjonował Marko Bałabanow w artykule *При Мацини* („Летописи", г. 1, 1899–1900, бр. 10).

Można przyjąć, że „młodzi" chętnie używali radykalnych sformułowań na określenie wszelkich – w sferze pozawerbalnej czasami bardzo skromnych – działań, jeśli tylko miały wywrotowy dla porządku osmańskiego potencjał. Znajdowało to odzwierciedlenie w nazewnictwie własnych struktur konspiracyjnych. Jako przykład może posłużyć nazwa powołanego w Bukareszcie w 1870 roku w wyniku inicjatywy Wasyla Lewskiego (1837–1872) i Lubena Karawełowa (1834–1879) Bułgarskiego Centralnego Komitetu Rewolucyjnego (Българския революционен централен комитет, БРЦК). Powstaniu tej emigracyjnej instytucji towarzyszyło tworzenie sieci lokalnych „komitetów rewolucyjnych", dla których Lewski stał się postacią legendarną. Praktyki językowe Lewskiego zdają się świadczyć o adaptacji leksemu „rewolucja" w jego semantycznej złożoności. Ze względu jednak na skromne zasoby spuścizny Lewskiego, koherencji jego poglądów można dochodzić głównie na podstawie jego korespondencji. Autorstwo dokumentów programowych nie jest bowiem pewne. Istnieją na przykład przesłanki, by sądzić, iż program Bułgarskiego Centralnego Komitetu Rewolucyjnego nie wyszedł spod pióra Lewskiego czy Karawełowa, lecz opracowany został wspólnie z Bakuninem podczas wspomnianej wizyty delegacji bułgarskiej w Genewie.

Fascynacja Lewskiego ideą rewolucji i demokracji republikańskiej kształtowała się w Belgradzie w czasie jego służby w legionach Rakowskiego (1862, 1867), a następnie na emigracji w Rumunii. Lewski musiał wiele słyszeć o ideach włoskiego karbonariusza Giuseppe Mazziniego, choć zapewne do osobistego kontaktu nigdy nie doszło, co pokazuje rosyjski biograf Botewa Jewgienij Wołkow (*Христо Ботев*, 1929). W bezpośrednim otoczeniu Lewskiego znajdowały się jednak osoby, które brały udział w ruchu Garibaldiego (np. Dimityr Obszti, 1835–1873). Na przełomie lat 60 i 70. do grona jego bliskich współpracowników należał wykształcony w Czechach Iwan Drasow (1848–1901), który już po śmierci Lewskiego przetłumaczył biografię Mazziniego na bułgarski, wcześniej będąc eksponentem jego idei. Nie sposób pominąć milczeniem złożonego kontekstu rumuńskiego, gdzie niegdysiejsi karbonariusze, jak np. Ion Bratianu (1821–1891), w omawianym okresie należeli już do establishmentu. Internalizację poglądów Mazziniego przez Lewskiego sugeruje sam jego sposób wypowiadania się na temat rewolucji i porządku porewolucyjnego. To ważny wątek, wskazujący na przepaść dzielącą mistyczną myśl rewolucyjną Bakunina (pozbawioną wizji porewolucyjnej) od myśli Mazziniego, który przedstawiał czas porewolucyjny jako nastanie „wolności i republiki". Lewski podejmował wątek „czystej i świętej republiki" jako państwa równych sobie obywateli, bez względu na ich narodowość i religię: „Powód. Tyrania, nieludzki charakter i sam system rządów tureckich na Półwyspie Bałkańskim. Cel. Za pośrednictwem jednej powszechnej rewolucji doprowadzić do głębokiej przemiany obecnego despotyczno-tyrańskiego państwa i zastąpić je republiką demokratyczną (rządy narodów) w tym samym miejscu, które nasi pradziadowie swoją krwią odkupili, a w którym dzisiaj szaleją nieludzcy tureccy *кеседжии* i janczarzy, gdzie rządzi prawo siły, trzeba wznieść gmach prawdy i słusznej

wolności, a turecki *чорбаджилък* ma ustąpić miejsca zgodzie, braterstwu i doskonałej równości wszystkich narodów, Bułgarów, Turków, Żydów itd., aby byli równi w każdej sprawie: wiary, narodowości, praw obywatelskich (…)" (*Нареда на работниците за освобождението на българския народ*, 1871).

Działalność agitacyjna Lewskiego pomimo wsparcia środowisk inteligenckich w kilku miastach spotykała się z brakiem zrozumienia. Spór o kierunek przemian miał charakter elitarny. Toczył się w wąskich, rywalizujących ze sobą kręgach (Bukareszt, Odessa, Stambuł/Carigrad, wcześniej Serbia). I nawet jeśli trafiał na łamy prasy emigracyjnej, zasięg jej oddziaływania był ograniczony. Dystans społeczności bułgarskiej wobec projektu „rewolucji" przekładał się na liczne niepowodzenia działaczy niepodległościowych, krok po kroku prowadzące do finalnej katastrofy zrywów 1876 roku (→ powstanie kwietniowe). Być może wynikało to z filozofii przetrwania wyznawanej w ciągu pięciu wieków panowania osmańskiego przez ten lud „bez historii" (→ historia – Bułgaria). Złośliwi współcześni przypisywali to zacofaniu i braku wystarczających motywacji do zmian; o trudnościach z samym wyartykułowaniem słowa „rewolucja" przez pewnego kupca pisał Stojan Zaimow (1853–1932) w swoich memuarach *Миналото. Белетристични и исторически очерци из областта на българските движения от 1870–1877 година* (t. 1–4, 1884–1888). Być może dystans do „rewolucjonistów" podyktowany był obawami przed pogorszeniem dobrych warunków życia ludności chrześcijańskiej w imperium osmańskim (co potwierdzają m.in. dane demograficzne z lat 50. XIX wieku). Z faktu, iż relatywny dobrobyt stanowi przeszkodę w propagowaniu rewolucji społecznej, zdawali sobie sprawę wspomniani emisariusze, którzy podczas odwiedzin u Bakunina potwierdzili możliwość poparcia przez bułgarski lud rewolucji narodowowyzwoleńczej, ale nie społecznej. Projekty bułgarskich działaczy „rewolucyjnych" nie zawsze jednak liczyły się z realiami, zwłaszcza w sferze werbalnej. Choć sami zarzucali oponentom politycznym (tzw. starym) naiwną wiarę w → postęp i sprawczą moc praw ewolucji rządzących historią (→ ewolucja – Bułgaria; → historia – Bułgaria), z oferty światopoglądowej zachodniej i rosyjskiej opozycji wybierali obce opcje utopijne i rozpaczliwie szukali argumentów opartych na lokalnych realiach dla udowodnienia tez, które dla wielu odbiorców składały się w owym czasie z pustych znaków. Dwudziestowieczne dyskusje na temat tzw. powstania kwietniowego (1876) (→ powstanie kwietniowe) mają za podłoże ten dysonans poznawczy, który od początku zdawał się wynikać z braku koherencji między płaszczyzną mówienia radykałów o rzeczywistości a jej potocznym (z gruntu heterogenicznym) doświadczaniem.

Wydaje się, że losy emigrantów w Rumunii, aktywnych, ruchliwych w przestrzeni międzynarodowej, lecz żyjących w biedzie i aksjologicznym chaosie, dają asumpt do rozważań na temat procesu radykalizacji postaw; grupę tę sportretował Iwan Wazow (1850–1921) w małej powieści *Немили недраги* (1883). Postacią, która w rzeczywistości pozaliterackiej w szczególny sposób uosabia zarysowany tu problem, jest Christo Botew, najbardziej bodaj kłopotliwy bohater

bułgarskiej wielkiej narracji, a zarazem gorliwy wyznawca idei rewolucji. Podczas pobytu na naukach w Odessie (1863–1866) przejawiał potrzebę konfrontowania się ze społecznymi skrajnościami, fascynowali go tzw. bosi (zdeklasowani ludzie marginesu), czytał Czernyszewskiego, Dobrolubowa, Pisariewa, Hercena. Ich idee pragnął realizować jako nauczyciel. Jednak w Rumunii jego poglądy uległy radykalizacji, być może pod wpływem poznanego w 1869 roku rosyjskiego anarchisty Sergieja G. Nieczajewa (1847–1882), autora słynnego *Katechizmu rewolucjonisty* (1869), napisanego w okresie jego współpracy z Bakuninem. Nieczajew, fanatyk rewolucji, mistrz destrukcji i manipulacji, którego Dostojewski upamiętnił w powieści *Biesy* (1873), miał radykalne i amoralne rozumienie misji rewolucjonisty (→ anarchizm). Odpowiedzi na pytanie, na ile Botew, który czytał Proudhona, Fouriera i Bakunina i pokładał nadzieje w utopijnym socjalizmie (→ socjalizm), zwrócił się ku anarchizmowi Nieczajewa (→ anarchizm), należy szukać w różnych sferach jego życia, w tym także osobistej, co w pewien sposób ułatwia jego poezja i zachowane listy. Pierwszy budujący legendę Botewa jego biograf Zachary Stojanow mimowolnie udzielił odpowiedzi twierdzącej, określając swojego bohatera jako rewolucjonistę i burzyciela (*разрушител*). Kiedy Botew w 1871 roku z entuzjazmem witał Komunę Paryską, podobno posłużył się formą telegramu, w którym zawarł krótkie *Wyznanie wiary Komuny Bułgarskiej* (*Символ-верую на българската комуна*), będące parafrazą chrześcijańskiego Credo. W jednym łańcuchu wolitywnym połączył teleologicznie zorientowany rozum i przyszłe zwycięstwo komunizmu. I chociaż współcześnie dokument ten uchodzi za falsyfikat z lat 20. XX wieku, przez wiele dziesięcioleci kształtował wyobraźnię bułgarskich odbiorców. W innych tekstach Botewa rewolucja stawała się tyglem przemiany serc i dusz ludzkich, ulegała sakralizacji, a nawet deifikacji. Życiodajny i wszechogarniający duch rozumu poprowadzić miał ludzkość ku nowemu światu. Rewolucja narodowa, społeczna, światowa i oparta na braterstwie ludów doprowadzić miała do zburzenia starego porządku i ustanowienia opartego na sprawiedliwości ustroju społecznego w wolnej konfederacji ludów bałkańskich. Mieszając porządek narodowy i społeczny, Botew dokonywał jednocześnie aktu (na wzór Bakunina i Nieczajewa) wynalezienia wroga, którego uosabiało duchowieństwo i grupa czorbadżych. To przeciw nim Botew kierował swą nienawiść, a jego poglądy częściowo podzielał Luben Karawełow, który pozostał entuzjastą myśli rewolucyjnych demokratów rosyjskich – Hercena i Czernyszewskiego (także Ukraińców Iwana G. Pryżowa i Aleksandra A. Kotlarewskiego). W praktyce jednak mimo zaangażowania w działanie rewolucyjnych struktur emigracyjnych łączył radykalne hasła polityczne z wiarą w postęp i dystansował się wobec zachodniego modelu cywilizacyjnego. Jego wizja „odrębnej drogi słowiańskiej", której dawał wyraz na łamach czasopisma „Свобода" (1869–1873) i „Независимост" (1873–1874), znajdowała konkretyzację w koncepcji konfederacji południowo-słowiańskiej, do której należało dążyć drogą skoordynowanych powstań ludów bałkańskich. Śmierć Lewskiego położyła kres nadziejom Karawełowa na tego rodzaju rewolucyjne zmiany, i w 1875 roku Karawełow

ostatecznie się od ruchu powstańczego odwrócił. Z kolei Botew w tych okolicznościach sprecyzował, czym powinna być konieczna rewolucja (*Единствено спасение на нашия народ е в революцият*а, „Знаме" 1875, бр. 4). W tekście programowym *Революция народна, незабавна, отчаяна*, który opublikował w gazecie „Знаме" (1875, бр. 23), głosił, że rewolucja ludowa, rychła i rozpaczliwa, doprowadzi do oczyszczenia Półwyspu Bałkańskiego nie tylko od Turków, ale ze wszystkiego, co mogłoby przeszkadzać absolutnej ludzkiej wolności. Rewolucja ma być zwycięskim buntem (*велик подвиг*), który położy kres niedoli ludu/narodu i przyniesie dowody zdolności Bułgarów do samostanowienia.

Do tak pojmowanej zwycięskiej rewolucji w bułgarskich prowincjach imperium osmańskiego jednak nie doszło. Klęskę poniosła pierwsza większa rewolta tzw. → powstanie kwietniowe, którego legendę zaczęto budować niedługo po wyzwoleniu (1878). Przyszło ono wszakże z rąk Rosji, co stało się dla jednych wystarczającym argumentem na rzecz postawy rusofilskiej, dla innych źródłem kompleksu braku samodzielności i efektywności w walce o wolność narodu. Z kolei kwietniowy nieudany zryw (rewolucja?, lokalny bunt?) stał się przedmiotem niekończących się sporów historyków. W sposób szczególny *Записки по българските въстания. Разказ на очевидци, 1870–1876* (1884 –1892) Zacharego Stojanowa, piewcy narodowej rewolucji konserwatywnej, pozostają do dziś źródłem dysonansów poznawczych. I tak na przykład Stojanow pokazuje narzędzia antytureckiej propagandy, gdy opisuje ulotkę, w której najpierw jest mowa o wprowadzeniu przez rząd turecki nowego podatku, a następnie pojawia się apel, by Bułgarzy sięgnęli po broń i zrzucili tyrana, w końcu zaś pojawia się rysunek lwa depczącego turecki półksiężyc (http://www.slovo.bg/showwork.php3?AuID=149&WorkID=3868&Level=3).

Nękany przez rząd Stefana Stambołowa (1854–1895) (→ konserwatyzm – Bułgaria, → liberalizm – Bułgaria) pisarz Iwan Wazow, który z dystansem odnosił się do powstania kwietniowego (→ powstanie kwietniowe), w opowiadaniu *Епоха – кърмачка на велики хора* (1888) posłużył się ironią, określając jako rewolucję zjednoczenie Bułgarii (1885), i uczynił z tego wydarzenia parodię francuskiego pierwowzoru. Jego bohater Gorołomow cieszy się z anarchii panującej w Płowdiwie, wkręca się do grupy „patriotów", nazywając ją „legionem jakobińskim". Tworzą go lokalni pijacy, kryminaliści i gimnazjaliści, którzy wżywają się w swoją rolę, by mordować i grabić w świetle prawa rewolucji ustanowionego przez lokalny Comité de salut publique. A przecież fascynacja Bułgarów pięknem rewolucji francuskiej zasługiwała w owym czasie nie tylko na prześmiewczy komentarz. Istotnym świadectwem uważnego przypatrywania się Bułgarów innym rewolucjom jest przypadek rewolucji niewolników na Haiti. Przywódcę tego zrodzonego z fascynacji ideami rewolucji francuskiej buntu François-Dominique Toussaint L'Ouverture'a Luben Karawełow prezentował w 1873 roku w czterech kolejnych (48–52) numerach gazety „Независимост" jako tego, który „zrywając kajdany zacofania, przygotował grunt do walki o ludzkie prawa".

Na przełomie wieków socjalista Dymityr Poljanow (1876–1953) podczas studiów medycznych we Francji zafascynował się ideami rewolucji francuskiej i socjalizmu, a przede wszystkim twórczością Victora Hugo i piewcy rewolucji francuskiej Pierre-Jeana de Bérangera. Wiersze Poljanowa pozostawały apoteozą rewolucji, którą poeta w stereotypowy sposób przedstawiał jako zwycięstwo światłości nad ciemnością, nowego, pełnego energii witalnej świata nad starym zmurszałym porządkiem. Bohaterem Poljanow czynił proletariusza – mocarza (drwal, *Стрелочник*) i zbawcę ludzkości (*Рождението на пролетария*, 1905). Gniew proletariusza, ta gloryfikowana emocja zbiorowa, w rewolucyjnej pieśni Georgiego Kirkowa (1867–1919) również zapowiadał wielką przemianę. Największy jednak w tym okresie wpływ na rozwój bułgarskiego dyskursu o rewolucji miał pionier socjalizmu w Bułgarii Dimityr Błagojew (1856–1924), który, zanim został wydalony z Rosji, studiował tam przyrodoznawstwo i prawo. Legenda głosi, że założył pierwszą w Rosji partię socjaldemokratyczną, a potem także Българска социалдемократическа партия (1891), będącą pierwszą tego typu partią na Bałkanach. W kręgach lewicowych zwany „Dziadkiem", Błagojew był zdeklarowanym socjalistą, marksistą, ale pomimo swego umiarkowanego poparcia najpierw dla rewolucji 1905 roku w Rosji, a następnie dla rewolucji październikowej (dostrzegał nadużycia ich obu), w praktyce politycznej poszukiwał rozwiązań koncyliacyjnych, m.in. jako poseł kilku kadencji w bułgarskim parlamencie. Błagojew był przekonany o nieuchronności procesów historycznych i stadialnej ewolucji społecznej, co łączył z poglądem, że rewolucja może być skuteczna tylko w krajach, które osiągnęły fazę kapitalizmu, a więc dojrzała w nich sytuacja rewolucyjna. Czekając na ten moment, szukał poprawy losu bułgarskiej biedoty w ramach porządku demokratycznego i nie popierał w swoim kraju rewolucyjnych zbrojnych zrywów, które jego zdaniem były skazane na niepowodzenie (w tym dystansował się wobec powstania wrześniowego w 1923 roku). Powątpiewał też w sensowność sojuszu robotniczo-chłopskiego, przez co przeciwstawiał się doktrynie leninowskiej. W głośnym dziele *Принос към историята на социализма в България* (1906) dokonał próby interpretacji historii Bułgarii w kategoriach marksistowskich; jego sposób rozumowania z pozoru tylko pozostawał normatywny dla marksistowskiej lewicy aż do przełomu 1989 roku (→ socjalizm – Bułgaria), sprawiał bowiem lewicowym interpretatorom wiele kłopotów. W ujęciu Błagojewa rewolucja francuska, stawszy się inspiracją dla całego następnego stulecia, na gruncie bułgarskim zaowocowała nieudanymi chłopskimi buntami, źle przygotowanymi i krwawo stłumionymi, ale przyniosła też korzystającą z nastania epoki Tanzimatu „miejską pokojową rewolucję burżuazyjną" z jej ruchem oświatowym (→ oświata – Bułgaria) i walką o niezależną Cerkiew (→ naród – Bułgaria; → religia – Bułgaria). Jej sukcesów nie potrafiła przyćmić nawet klęska „rewolucji ludowej" w 1876 roku.

Elastyczne rozumienie „rewolucji społecznej", któremu dał początek jej ideologiczny zwolennik, a zarazem ojciec bułgarskiego ruchu socjalistycznego, na gruncie bułgarskim (jeszcze przed drugą wojną światową, ale przede wszystkim

po jej zakończeniu) zaowocowało potokiem rozpraw, których autorzy dążyli do pojednania historiografii bułgarskiej z wymogami radzieckiej historiozofii marksistowskiej, gubiąc się w aporiach wynikających z dysonansu między realiami historycznymi w XIX wieku (brak burżuazji, kapitalizmu, chłopów pańszczyźnianych, klasy robotniczej itp.) a partyjnymi sposobami klasyfikowania zjawisk. Rewolucja październikowa 1917 roku stała się jednak daleko ważniejszym w XX wieku punktem odniesienia dla bułgarskiej refleksji o minionej/przyszłej rewolucji. Leninowska koncepcja sojuszu robotniczo-chłopskiego otworzyła drogę nowym ujęciom, w latach 30. sprowadzonym do Bułgarii ze Związku Radzieckiego przez Georgiego Bakałowa (*Христо Ботев*, 1934). Stąd też pojawiały się próby zastąpienia dawnego ideologemu „rewolucja burżuazyjna" (np. Żak Natan w dziele *Българското възраждане*, 1939) konceptem „rewolucji agrarnej" (np. tenże autor w książce *Към въпроса за първоначалното натрупване на капитала в България*, 1954) (→ agraryzm – Bułgaria). Za każdym razem oznaczało to jednak wtłaczanie warunków bułgarskich w ramy pojęciowe charakterystyczne dla opisów sytuacji w carskiej Rosji i Związku Radzieckim. Taką właśnie „klasową" interpretację bułgarskiego odrodzenia narodowego jako rewolucji ludowej/narodowej potwierdził w 1948 roku partyjny historyk radziecki Nikołaj Dzierżawin w książce *История на България*. Podejście to utrwaliło się w komunistycznej Bułgarii i zyskało status oficjalnej wykładni w latach 50. XX wieku, kiedy to Wyłko Czerwenkow (1900–1980), ówczesny I sekretarz Bułgarskiej Partii Komunistycznej i premier kraju, wygłosił w 1953 roku mowę *Към 80-годишнина от гибелта на Васил Левски*, w której postawił tezę o chłopskim charakterze bułgarskiego rewolucyjnego ruchu narodowowyzwoleńczego, odrzucając tym samym koncept rewolucji burżuazyjnej. Ta teza o narodowym, chłopskim i rewolucyjnym charakterze zrywu Bułgarów podtrzymywana była aż do końca lat 80., co dokumentuje wydana wtedy wielotomowa, firmowana przez Bułgarską Akademię Nauk historia Bułgarii *История на България* (tom 6. pod redakcją Krumki Szarowej ukazał się w 1987 roku). Syntezie tych ujęć w sferze mentalnej sprzyjała na gruncie bułgarskim semantyka słowa „народ", oznaczającego jednocześnie „lud" i „naród" (→ naród – Bułgaria).

Zarazem jednak dynamika zmian politycznych w Rosji sprawiała, iż poglądy Błagojewa, który w 1919 roku wydał pisaną nieomalże na gorąco książkę *Из историята на руската революция*, różniły się od oficjalnej wykładni marksistowsko-leninowskiej przede wszystkim co do oceny przebiegu samej rewolucji, skali samowoli i przemocy. Pod tym względem Błagojew wykazywał daleko większą samodzielność myślenia niż pozostali członkowie ugrupowania „wąskich socjalistów", skupionych wokół czasopisma „Ново време" (1897–1923), w latach międzywojennych ważnego organu bułgarskiej partii komunistycznej. Sama jego nazwa wiele mówi o rozwoju na tamtejszym gruncie kultu rewolucji październikowej i to zarówno w jej frenetycznej początkowej fazie, jak i w późniejszym okresie, kiedy przestała być jednorazowym aktem unieważnienia starego porządku, a stała się porządkiem nowym. Tej nowej rzeczywistości

przypisywano już status zobiektywizowanego prawa historycznego, zorientowanego teleologicznie na (quasi-mistyczny) eschaton komunistycznego ziemskiego raju.

W powojennych dziesięcioleciach, kiedy w Bułgarii przemiany powyzwoleńcze zaszły już daleko i utrwalił się stan gospodarki, który historyk ekonomii Michael R. Palairet w odniesieniu do pierwszych dziesięcioleci po 1878 roku nazwał „ewolucją bez rozwoju" (*The Balkan Economies c. 1800–1914: Evolution without Development*, 2002), lewicowe hasła sprawiedliwości społecznej zyskiwały na popularności wobec rosnącego niezadowolenia z kierunku przemian. Do polaryzacji postaw doprowadziło antyreżimowe powstanie 1923 roku; skonsolidowało ono środowisko lewicowe tzw. wrześniowców, których etyczna i estetyczna wrażliwość kształtowała się głównie pod wpływem niemieckiej i rosyjskiej lewicy artystycznej. Łączyła ich fascynacja aktywizmem, potęgą zbuntowanych mas, rewolucją rozumianą jako niszczycielski żywioł. W pisarstwie bułgarskiej lewicy osobną grupę stanowiły teksty poetyckie wyrażające (śladami Biełego i Błoka) fascynację rewolucją pojmowaną jako niszczycielski, ale oczyszczający żywioł, zasilany potęgą ludzkiego gniewu, m.in. Christo Jasenow (1889–1925) w wierszu *Петроград* (1917), Emanuił Popdimitrow (1885–1943) w wierszu *Русия* (1920), Geo Milew (1895–1925) w niedokończonych poematach *Ад* i *Ден на гнева* (1922), Christo Smirnenski (1898–1923) w wierszach *Руский Прометей* (1922) i *Северния Спартак* (1921). W poezji tej pojawiała się metaforyka biblijna, wywodząca się z tradycyjnych opozycji metafory ciemności i światła, którego obietnicę niosła wielka przemiana. W twórczości wielu pisarzy fascynacja rewolucją październikową przeplatała się z projekcjami przyszłej bułgarskiej rewolucji, która miałaby przynieść odnowę świata (Christo Smirnenski w *Да бъде ден*, 1922). Korespondowała też z artystyczną interpretacją bieżących wydarzeń o charakterze politycznej rewolty, z których najdonioślejsze okazało się w 1923 roku wspomniane tu tzw. powstanie wrześniowe (w nomenklaturze kominiostycznej nazywane antyfaszystowskim). Upamiętnione ono zostało m.in. przez lewicowego ekspresjonistę Geo Milewa w poemacie *Септември* (1924) osnutym wokół motywu buntu ludzkości przeciwko Bogu (wpływy Verhaerena i Majakowskiego). Inny poeta z kręgu „wrześniowców" Nikoła Furnadżijew (1903–1968) korzeni rewolucji poszukiwał w pierwotnej sile ludu i mitycznej potędze pramatki ziemi, a obraz powstania kreował z pomocą oksymoronu grozy wesela i radości śmierci (*Сватба*, 1924). Asen Razcwetnikow (1897–1951), autor zbioru pod znamiennym tytułem *Жертвени клади* (1924), rewolucję pojmował jako akt ofiarny, a dla zobrazowania jej celu szukał inspiracji w baśni. Kolejny międzywojenny piewca rewolucji Łamar (1898–1974) w zbiorze wierszy *Железни икони* (1927) lub poemacie *Мирни, размирни години* (1928) rewolucyjny bunt mas chłopskich utożsamiał ze zniszczeniem odczłowieczonej przez kapitalizm cywilizacji technicznej.

Fanatycznie oddani idei komunizmu sekciarze z pisma „Работнически литературен фронт" (1929–1934) (m.in. Todor Pawłow, Christo Radewski,

Georgi Karasławow, Władimir Topenczarow, Sawa Ganowski) na wzór radziecki głosili apoteozę buntu i walki klasowej, nie bacząc na osobistą cenę, którą jej uczestnicy mieliby zapłacić. Ofiarność rewolucjonistów gloryfikował w latach 30. Georgi Bakałow (1873–1939); m.in. w artykule *Изобразете героичното* (1936) wzywał pisarzy lewicy do kultu bohaterstwa, opiewanego w poetyce realizmu socjalistycznego.

O wiele bardziej utalentowany od wymienionych tu poetów, subtelny twórca Nikoła Wapcarow (1909–1942) w wierszach ze zbioru *Моторни песни* (1940) patrzył na tragizm ludzkiego losu z odmiennej, bardziej osobistej perspektywy. Człowiek uwikłany w mechanizmy rewolucyjnej konieczności (np. w warunkach wojny domowej w Hiszpanii) budził jego szczere współczucie, tak charakterystyczne dla lewicowego humanizmu (→ humanizm). Jednak pomimo oryginalnej poetyki, przesyconej liryzmem i pietyzmem dla życia codziennego Wapcarow nie zweryfikował w swej poezji obrazu rewolucji jako czasu męczenników-bohaterów. Talent i tragiczny los (w 1942 roku został skazany na śmierć za antypaństwową działalność konspiracyjną) przysporzyły poecie popularności; w okresie Ludowej Republiki Bułgarii nadano mu (pomimo macedońskiego pochodzenia) rangę ikony bułgarskiej poezji robotniczej.

Szczególnym obszarem transformacji semantycznych w języku powojennej bułgarskiej propagandy, która rozkwitła po przejęciu władzy przez komunistów, była interpretacja przewrotu politycznego, dla którego symboliczną datą pozostaje 9 września 1944 roku. Należący do grona najaktywniejszych działaczy komunistycznych Trajczo Kostow (1897–1949, pod koniec życia więziony i skazany na śmierć „za działalność antyradziecką") od pierwszych dni po przełomie optował za określaniem przewrotu jako „rewolucji antyfaszystowskiej". Georgi Dimitrow (1882–1949) narzucił z perspektywy moskiewskiej mniej konfliktogenne w ówczesnym kontekście politycznym sformułowanie „ludowe powstanie antyfaszystowskie" czy „zbrojne ludowe/ogólnonarodowe powstanie" przeciwko dyktaturze „monarcho-faszystowskiej" i niemieckim „okupantom", o czym pisał Petyr Awramow w artykule *Развитие на възгледа за Деветосептемврийското въстание и народодемократичната власт (1944–1948 г.)* („Исторически преглед" 1982, кн. 3). Określeń tych używano już na II kongresie Frontu Ojczyźnianego (luty 1948) i na V kongresie Bułgarskiej Partii Komunistycznej (grudzień 1948). Od objęcia przez Todora Żiwkowa w 1971 roku funkcji przewodniczącego Rady Państwa rangę interpretacji kanonicznej zyskało używane przez niego już w okresie tzw. odwilży w latach 50. określenie „rewolucja socjalistyczna". W latach 70. XX wieku stało się ono jednym z nieodłącznych składników bułgarskiej nowomowy. Sam Todor Żiwkow uznawał „rewolucję 9 września" za wierną replikę rewolucji październikowej, co dokumentują liczne teksty w jego *Избрани съчинения* (1976), np. w *Отчетен доклад на ЦК на БКП пред Седмия конгрес на партията* z 1958 roku pisał, że „ludowo-demokratyczna w swej formie rewolucja w Bułgarii od początku nosiła cechy Wielkiej Październikowej Rewolucji Socjalistycznej" i w tym sensie jest jej repliką. W ówczesnej historiografii

określenia „powstanie antyfaszystowskie" używano jako nazwy partykularnych zdarzeń prowadzących do przejęcia władzy przez komunistów w 1944 roku, a mianem rewolucji socjalistycznej określano zainicjowany w ten sposób szeroko rozumiany proces przemian społeczno-politycznych. Ignorowano w ten sposób wagę przewrotu wojskowego, obalenia rządu Konstantina Murawijewa i przekazania władzy w ręce rządu ustanowionego przez Front Ojczyźniany z Kimonem Georgijewem na czele. Eksponowano natomiast masowość powstania antyfaszystowskiego. Akcentowanie rangi wewnątrzkrajowego buntu miało na celu dostosowanie obrazu sytuacji w Bułgarii do leninowskich definicji rewolucji, a w szczególności „sytuacji rewolucyjnej", która nieuchronnie prowadzić musi do rewolucyjnego spełnienia. Obecność Armii Czerwonej stała się gwarantem swobodnego rozwoju społecznego napięcia, jak dowodził Nikifor Gornenski w *Въоръжената борба на българския народ за освобождение от хитлеристката окупация и монархофашистката диктатура (1941–1944)* (1958). Przemilczanym celem tych zabiegów interpretacyjnych było uwiarygodnienie bułgarskiego udziału w przewrocie antyfaszystowskim, który przez Stalina sprowadzany był do „podanego na tacy" przez Armię Czerwoną. Georgi Dimitrow szukał kompromisu w sformułowaniach: „jedność Ludowego Powstania 9 września 1944 ze zwycięskim marszem Armii Radzieckiej na Bałkanach" (*Политически отчет на ЦК на БКП пред Петия конгрес на партията, 19 декември 1948 година*). Interwencję Armii Czerwonej interpretowano też jako działanie mające na celu uratowanie Bułgarii przed kolejną „katastrofą narodową", czyli utratą kolejnych terytoriów. Ten drugi wariant implikowanego „wyzwolenia" w sferze mentalnej mieścił się w modelu wyzwolenia Bułgarii przez Rosję w 1878 roku, tym razem jednak rewolucja pozbawiała władzy (jak głosiła propaganda) faszystów i burżuazję, dając tym samym wyraz tzw. sprawiedliwości dziejowej. Ów akt zyskał miano odwetu w paradokumentalnej książce absolwenta leningradzkiej rusycystyki Iwana Paunowskiego (1935–1990) *Възмездието* (1971), która zaoferowała opinii publicznej dość wieloznaczną narrację na temat przebiegu powojennych procesów przeciwko inteligencji bułgarskiej. Jedni czytali ją przez pryzmat ideologii komunistycznej, inni traktowali jako kolejne usprawiedliwienie przemocy, jeszcze inni (w kluczu ezopowym) widzieli ją jako próbę reinterpretacji oficjalnej wersji historii przez sam fakt ujawnienia wielu nieznanych szczegółów.

Inne próby odbrązawiania tzw. rewolucji 9 września podejmowano na gruncie literatury pięknej, gdzie ułatwiały to reguły języka ezopowego, np. Jordan Radiczkow (1929–2004), posługując się narzędziami groteski, drwił w duchu ludycznym z rewolucji jako groteskowego zamętu, będącego m.in. komedią personalnych omyłek (*Суматоха*, 1967). Mieszkający w kraju satyryk Radoj Ralin (1923–2004), autor spalonego w 1968 roku decyzją władz tomiku epigramów *Люти чушки*, śmiechem obnażał kłamstwo komunistycznej nowomowy oraz negatywne przejawy życia społecznego i politycznego. Pomimo drastycznego losu książki jego samego z czasem spotkało ze strony władz uznanie. Znacznie mniej szczęścia miał emigracyjny pisarz Georgi Markow

(1929–1978), pracownik bułgarskiej sekcji BBC London, który w swoich *Задочни репортажи за България* (Zürich, 1981) obnażał porewolucyjną rzeczywistość bułgarską, odsłaniając mechanizmy totalitarnej władzy. Ugodzony przez nieznanego sprawcę miniaturowym zatrutym nabojem, umieszczonym na czubku parasola, zmarł w Londynie. Sprawa tego zabójstwa, choć nigdy niewyjaśniona, utrwalona została w świadomości zbiorowej Bułgarów jako „bułgarski parasol".

Najpoważniejszą próbą demistyfikacji systemu władzy ustanowionego przez rewolucję socjalistyczną w Bułgarii była wydana przez kazionne wydawnictwo, a następnie wycofana z księgarń książka *Фашизмът* (1982) autorstwa filozofa (i prezydenta demokratycznej Bułgarii w latach 1992–1997) Żelju Żelewa (1935–2015). Posługując się maską historyczną, stworzył on dzieło będące dla bułgarskich czytelników wnikliwą i przejrzystą analizą systemu totalitarnego, w jakim żyli, tej permanentnej rewolucji, która w oficjalnej propagandzie komunistycznej stała się „prawem historii". To „prawo" wielu ludzi uczyniło swoim przedmiotem wiary.

Uważna analiza bułgarskich katologów bibliotecznych pozwala też stwierdzić, iż w okresie Ludowej Republiki Bułgarii oprócz rozpraw poświęconych rewolucji społecznej, największą frekwencję wykazują pozycje naukowe i popularno-naukowe poświęcone rewolucji naukowo-technicznej (bułg. *научно-техническа революция*), która w propagandzie socjalistycznej tego okresu stawała się metonimią postępu (→ postęp – Bułgaria), celem i zarazem drogą do zmian, obiektem dumy i stymulacją do dalszej walki w procesie industrializacji kraju. Chociaż władze polityczne przejawiały pewną troskę o to, by zaspokoić skromne potrzeby konsumenckie „mas ludowych" (o czym pisał m.in. Martin K. Dimitrow w książce *Политическата логика на социалистическото потребление*, 2018), rozwój przemysłu ciężkiego, hutnictwa, elektroniki stanowił bezwzględny priorytet gospodarki planowej. Socjalistyczna rewolucja naukowo-techniczna jako niekończący się proces ewolucyjnych przemian w obliczu ogólnego niedostatku wymagała stosownej propagandowej otuliny, stąd kult sukcesu i zatajanie wszelkich awarii i niepowodzeń, które mogłyby podważyć społeczną wiarę w skuteczność machiny partyjnej i państwowej w tej dziedzinie (m.in. książka Daniela Waczkowa *Аварии и катастрофи. Хроника на социалистическата индустриализация*, 2018). Jak bieg wydarzeń pokazał, to właśnie m.in. niepowodzenia bułgarskiej gospodarki, a więc i sprzężonej z nią „rewolucji technicznej", przyczyniły się do upadku systemu komunistycznego.

Po przewrocie politycznym 1989 roku nastąpiły zmiany w interpretacji wydarzeń określanych jako „rewolucja 9 września". W literaturze rozrachunkowej lat 90. i początku XXI wieku do głosu doszła potrzeba ujawnienia skali przemocy, jakiej dopuściły się władze umocowane w Bułgarii przez Armię Czerwoną. Zjawisko, któremu propaganda nadała miano rewolucji, to krwawy terror, oparty na chaosie i grze na najniższych ludzkich instynktach. Należy tu wymienić takie teksty, jak *Убийствено червено* (2004) Christo Troanskiego

(ur. 1946) czy *Горещо червено* (2007) Iwajły Aleksandrowej (1951). Z kolei historyk i filozof marksista Kirił Wasilew (1918–2014), cieszący się opinią dysydenta partyzant z okresu drugiej wojny światowej, autor książki *История на антифашистката борба в България* (1976) (→ faszyzm), przewartościowanie przeszłości rozumie jako rozerwanie fałszywej więzi przyczynowo-skutkowej między przewrotem 9 września 1944 roku („postępowym wydarzeniem historycznym") a stalinizacją, która nastąpiła później jako skutek niekorzystnych dla Bułgarii zbiegów okoliczności (*Историци за истаната, за насилията, за себе си*, 1994).

Na gruncie nauk historycznych termin „rewolucja 9 września" w latach 90. XX wieku został odrzucony jako fałszujący obraz zdarzeń; jego miejsce zajął termin „przewrót": *деветосептемврийски преврат*, *военен преврат* (*Енциклопедия А–Я*, 2005). Być może z tego powodu Aleksandyr Wezenkow swoją dociekliwą książkę na ten temat, w której podejmuje problematykę strategii przejmowania władzy, zatytułował *9.IX.1944* (2014). W omawianym okresie zmiany zaznaczyły się także w sposobie interpretowania narodowej historii powstań, pojęcie „rewolucji" jedni wciągnęli do lapidarium narodowych mitów, jak Albena Chranowa (ur. 1962) w książce z 2011 roku *Историография и литература: За социалното конструиране на исторически понятия и Големи разкази в българската култура XIX–XX век*), inni zaś, jak np. lewicowy historyk Konstantin Kosew (ur. 1937) w książce *Априлското въстание – прелюдия на Освобождението* (1996), terminem „rewolucja" określili wszystkie sfery przemian społecznych, obyczajowych, ekonomicznych i politycznych w XIX wieku w Bułgarii. Wreszcie jeszcze inni, jak np. Ilija Todew (ur. 1952) w książce *Нови очерци за българската история* (1995), zwrócili uwagę na specyfikę adaptacji w Bułgarii zachodnioeuropejskich pojęć politycznych i odrzucili, uznając za mylące, wąskie rozumienie „rewolucji" jako akcji zbrojnej na rzecz jego szerokiego rozumienia jako „zmiany formacyjnej". W ujęciu Todewa ta zmiana formacyjna w praktyce przyoblekła się w kilka orientacji światopoglądowych i aksjologicznych (działania samodzielne: reformistyczne/rewolucyjne; działania niesamodzielne: reformistyczne/rewolucyjne). Badacz podważył jednak przy okazji ważną tezę historiografii marksistowskiej, iż wybór walki zbrojnej oznaczał zarazem wybór suwerenności i samodzielności działań. Co znamienne, na gruncie bułgarskim wydarzenia 1989 roku, które doprowadziły do upadku komunizmu, nie zyskały (choćby przez analogię na przykład do aksamitnej rewolucji w Czechosłowacji) miana rewolucji. Pozostały „przełomem", „przewrotem politycznym", po którym nastąpił żmudny czas przemian, zwany „przejściem" (→ *преход*). Nie powiodła się też późna próba wprowadzenia do obiegu terminu „cicha rewolucja".

Osobnym zagadnieniem na gruncie bułgarskiej refleksji o idei rewolucji pozostaje kwestia macedońska z jej mitologemem powstania zbrojnego jako wesela (→ rewolucja –Macedonia; → anarchizm – Macedonia).

Даскалов Р., *От Стамболов до Живков: големите спорове за новата българска история*, София 2009; Хранова А., *Записки по понятията за българските въстания, I. Движение, бунт, въстание, революция*, „Страница" 4/2008, с. 147–196; Sujecka J., *Obraz wielkiej przemiany w poezji bułgarskiej (1918–1925*), Warszawa 1996.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

REWOLUCJA
(Chorwacja)

Rječnik filozofskih pojmova z 2000 roku wyjaśnia pojęcie „rewolucja" jako termin zaczerpnięty z nauk astronomicznych, od wieku XVIII używany również na określenie procesów o charakterze politycznym. Rewolucja miała więc oznaczać procesy, które doprowadzały do zasadniczych zmian relacji społecznych, ekonomicznych i politycznych – mówiono zatem o rewolucji przemysłowej, technicznej, kulturalnej. W węższym rozumieniu termin oznacza siłowe obalenie systemu politycznego i zastąpienie go innym – jako przykłady słownik podaje rewolucję francuską i rewolucję październikową. W innym źródle podkreśla się, że rewolucja, będąca jednym z możliwych sposobów dziejowego rozwoju, jest zjawiskiem przeciwstawnym wobec ewolucji (→ ewolucja) (*Filozofijski rječnik*, ur. V. Filipović, 1984). Słownik ów instruuje, że efektem walki klas jest zbrojna rewolucja i że w jej wyniku kończy się reprezentowany przez klasę ustępującą system polityczny, który zostaje zastąpiony nowym porządkiem. Zgodnie z tym kompendium rewolucja nie jest jednak historyczną koniecznością, istnieją bowiem przypadki, kiedy walka klas (o ile różnice klasowe nie są duże) zakończyła się kompromisem. Walka klasy robotniczej o socjalizm (→ socjalizm) w krajach nierozwiniętych pokazała jednak, że rewolucja jest najszybszym sposobem na osiągnięcie celu. *Leksikon* wydany przez Jugoslavenski leksikografski zavod (1974) podaje z kolei, że w wyniku rewolucji system uznawany za regresywny zostaje zastąpiony systemem postrzeganym jako progresywny. Liczne teksty źródłowe wskazują na istnienie kilku metonimii pojęcia rewolucji. Są to przede wszystkim terminy: *ustanak*, *preobražaj*, *prevrat*, *preokret*, *buna*, *pobuna*. Pokazują one, że rewolta ma zawsze charakter protestu, jest ukierunkowana na radykalną zmianę porządku. Rewolucja zwykle jest *korjenita*, *krvava*, *nasilna*, *nagla*. Zazwyczaj skierowana jest *protiv vlasti*. Rewolucja się „szerzy" lub „wybucha", co obrazuje jej dynamiczny charakter i transformacyjną moc. W 1968 roku filozof i politolog Ivan Babić (1929–1975), zainspirowany amerykańskimi badaniami nad ideą rewolucji, a przede wszystkim wydaną w 1963 roku pracą Hannah Arendt *On Revolution*, opublikował w uznanym czasopiśmie naukowym „Politička misao" artykuł, w którym wskazuje dwa sposoby rozumienia kluczowego pojęcia. Pierwszy

z nich to potoczne rozumienie rewolucji jako sposobu zmiany władzy siłą, drugi zaś – stanowiący koncepcję teoretyczną – oznacza również siłową transformację, ale mającą na celu nie tylko wyzwolenie od dotychczasowego ucisku, lecz także ustanowienie jakościowo nowego porządku politycznego, porządku wolności (*Revolucija kao tema političke znanosti*). W tym świetle rewolucją nazywane mogą być jedynie te wydarzenia, które prowadzą nie tylko do zwykłego przejęcia władzy, ale także do fundamentalnych zmian społecznych i politycznych. Babić konstatuje, że rewolucja jest „ludzkim porywem" w obronie wolności, gdy wszystkie okoliczności wskazują, że wolność ta jest zagrożona. Ta sformułowana w drugiej połowie XX wieku koncepcja jest kluczem do rozumienia chorwackich sposobów pojmowania omawianej idei również w przeszłości.

Pierwsza wzmianka na temat jednej z największych rewolucji czasów nowożytnych – rewolucji francuskiej – pojawia się niemal równolegle do paryskich wydarzeń i jest to przedruk z wiedeńskich czasopism w zagrzebskiej niemieckojęzycznej gazecie „Kroatischer Korrespondent" (XXI, 11 VIII 1789) pod tytułem *Innländische Nachrichten*, w którym opisywane są wydarzenia w Paryżu. Wiadomo, że chorwacka arystokracja obawiała się rewolucji, ponieważ – jak napisze później historyk Tadija Smičiklas – na dworze wiedeńskim przedstawiano ją jako zamach nie tylko na króla, ale również szlachtę, duchowieństwo, wiarę, stary porządek. Rewolucję obrazowano jako „wulkan, z którego wydobywają się siły piekielne, a zniszczą one wszystko, co dobrego Bóg zostawił na ziemi" (*Poviest hrvatska II*, 1879). Rewolucja jawiła się zatem głównie jako siła niszczycielska występująca przeciwko prawom natury. Literatura tego czasu wyraźnie demonizuje wydarzenia francuskie, a przede wszystkim jej sztandarowe idee (F. Stay, *Elegija o previranjima u Francuskoj 1791*, 1791), ujawniając nastroje antywolterowskie, a nawet antydemokratyczne, co można zaobserwować w twórczości takich autorów, jak Rajmund Kunić, Miha Dadić czy Rafo Radelja (np. *Protiv stranke jakobinaca koja se u Francuskoj združila poslije pokolja nad kraljem*, 1791). Wyraźne nastroje antynapoleońskie i antyfrancuskie widoczne są w twórczości pisarzy związanych z kręgiem Dubrownika, ale również na szerszym obszarze Dalmacji. Celem ataków staje się głównie ateistyczny czy antyreligijny charakter zmian. Strach przed rewolucyjnymi przekształceniami tematyzują ponad sto lat później wprowadzające eschatologiczną atmosferę utwory dubrownickiego dramatopisarza Iva Vojnovicia. W piśmiennictwie północnym (kajkawskim) rewolucja (utożsamiana właśnie z rewolucją francuską) opisywana jest jako czyn barbarzyński (T. Brezovački, *Horvat Horvatom horvatski govori*, 1801).

Pozytywny oddźwięk rewolucji francuskiej zaznacza się głównie w twórczości dubrownickiego erudyty i działacza oświeceniowego Tomo Basiljevicia-Baseljiego (1756–1806). Jego poglądy filozoficzne i polityczne kształtowała lektura oświeceniowych pisarzy i publicystów angielskich, takich jak Joseph Addison, James Thomson, Edward Young, Alexander Pope i Laurence Sterne, a także korespondencja, którą prowadził z angielskimi uczonymi. Basiljević oddaje hołd epokowemu wydarzeniu i prezentuje swoje inspirowane myślą

francuską demokratyczne i liberalne poglądy (*Pensées sur la révolution actuelle de la France*, 1791). Rozumiejąc specyfikę politycznego położenia ziem chorwackich, zastrzega jednak, że nie jest przeciwny porządkowi politycznemu dyktowanemu przez Habsburgów. Twórczość Basiljevicia stanowi swoistą przeciwwagę dla obecnych w piśmiennictwie chorwackim katastroficznych wizji skutków rewolucji francuskiej. Z pozytywną recepcją spotkała się również na ziemiach północnych. Historia literatury notuje dwa utwory pisane kajkawszczyzną *Fama volat* (1796) i *Paškvil* (1794), rozprowadzane w formie ulotek prawdopodobnie przez chorwackich jakobinów. *Paškvil* wzywał do solidarności z Francuzami, którzy walczą w imię jedności, a jednocześnie oskarżał lokalne duchowieństwo o nieskromny i mało przykładny tryb życia. W ulotkach podjęto także obronę zwolenników rewolucji przed oskarżeniami o bezbożność. Poparcie idei rewolucji miało również na celu wprowadzenie zaburzonej dotychczas równowagi sił między panami i poddanymi oraz zniesienie stosunków feudalnych. W wymiarze lokalnym ostrze rewolucji wymierzone było przede wszystkim w Habsburgów (obalenie monarchii i wyzwolenie zamieszkujących ją ludów); stało się to tematem powieści Mariji Jurić Zagorki *Republikanci*, opowiadającej o węgiersko-chorwackiej zmowie jakobińskiej z roku 1794, rewolucyjnym ruchu pod przywództwem Ignjata Martinovicia, obejmującym najważniejsze wówczas centra polityczne od Wiednia do Nowego Sadu. W rozumieniu głównego bohatera powieści rewolucja to zmiana władzy i prawa, walka o równość poddanego i szlachcica. Martinović podkreśla w tej narracji, że jeśli przestępstwem jest próba zmiany istniejącego porządku, to przestępcami są również ci, którzy go wcześniej zmieniali. Rewolucja to duch czasów, nie da się go zatrzymać – jeśli nie dokona się teraz, urzeczywistni się w przyszłości, gdyż jest nieuchronna. Jej negatywna ocena świadczy wyłącznie o zacofaniu tych, którzy wydają negatywny sąd, bo podążanie za sprawiedliwością i wolnością nie może być przestępstwem. Warto w tym miejscu dodać, że dzięki prostej formie i sposobowi dystrybucji (powieść *Republikanci* ukazywała się w odcinkach w latach 1914–1915 w czasopiśmie „Ilustrovani list") powieści Mariji Jurić Zagorki cieszyły się dużą popularnością, szczególnie wśród słabiej wykształconych grup, a zatem były istotnym kanałem transferu idei do niższych warstw społecznych.

Pierwszym rodzimym wydarzeniem, które wprost określano jako rewolucję, były transformacje lat 1848–1849. W literaturze przedmiotu utrwaliła się fraza *revolucija 1848–1849*, głównie dzięki opracowaniu Jaroslava Šidaka *Studije iz hrvatske povijesti za revolucije 1848-49* (1979). Fala protestów zapoczątkowana w połowie XIX wieku na Półwyspie Apenińskim dotarła również na obszar monarchii habsburskiej. Węgrzy, od dłuższego czasu próbując uniezależnić się od Wiednia, ośmielili Chorwatów, którzy sformułowali żądania o charakterze politycznym, społecznym i ekonomicznym, będące wyrazem chęci uwolnienia się z politycznego i kulturalnego ucisku. Grunt dla tych wydarzeń przygotowywały ruchy odrodzeniowe, nasilające się od 1830 roku. Na pierwszy plan wysunęła się przede wszystkim kwestia oficjalnego użycia

własnego języka, ale równolegle do tych żądań przedstawiano kolejne, mające wpłynąć na rozpoczęcie procesu modernizacji i tworzenia nowoczesnych instytucji państwowych. Wielka rewolucja rozpoczęta w lutym w Paryżu rozlała się również na tereny monarchii habsburskiej, szczególnie jej węgierskiej i chorwackiej części – północnej Chorwacji, Slawonii i dawnej chorwacko-słavońskiej prowincji wojskowej, w mniejszym stopniu w Dalmacji i na Istrii; 25 marca 1848 roku zgromadzenie narodowe w Zagrzebiu uchwaliło dokument *Narodna zahtevanja*, polityczny program narodu chorwackiego, podobny do tego, który na początku marca przyjęli Węgrzy. Żądania obejmowały zjednoczenie wszystkich ziem chorwackich, ustanowienie chorwackiego parlamentu, oddzielenie władzy chorwackiej od węgierskiej, zniesienie feudalizmu, mianowanie Josipa Jelačicia banem. O tym, że w czasie wydarzeń 1848 i 1849 roku na ziemiach chorwackich wciąż żywe było echo rewolucji francuskiej, świadczy pismo wystosowane przez Ivana Mažuranicia do Węgrów *Hervati Madjarom* (1848), w którym autor już na samym początku przywołuje hasło „Liberté – Égalité – Fraternité", oskarżając Węgrów o łamanie tych trzech zasad w kwestii języka, wyznania i praw narodów.

Obszar semantyczny pojęcia „rewolucja" w przypadku XIX-wiecznej Chorwacji obejmuje przede wszystkim zmiany w zakresie samostanowienia narodu, prawa do używania własnego języka i wolności wyznania. Mimo nierzadko ostrych haseł zapowiadających wejście na drogę siłowych zmian transformacje ustrojowe przeważnie odbywały się na drodze powolnych reform, zatem w większym stopniu przypominały procesy ewolucyjne (→ ewolucja) niż rewolucyjne. Pierwsze kroki podjęte w 1848 roku w celu zniesienia feudalizmu Rudolf Bićanić, XX-wieczny ekonomista, polityk i socjolog, opisuje jako rewolucję (będącą pokłosiem rewolucji francuskiej) przyspieszającą procesy, do których tak czy inaczej musiałoby dojść. Rewolucja połowy wieku XIX traktowana jest zatem jako rodzaj motoru przyspieszającego nieskore procesy ewolucyjne narażające chłopstwo – w opinii badacza – na dużo większe straty (*Oslobođenje kmetova u Hrvatskoj 1848*, 1948). Znamienny jest także fakt, że wydarzenia przynoszące gwałtowne zmiany nazywa się w historiografii rewolucjami zwykle *ex post facto*. Tak było w przypadku wydarzeń 1871 roku, kiedy Eugen Kvaternik zorganizował (stłumione szybko) powstanie w Rakovicy, dzięki któremu ziemie chorwackie miały stać się niezależne od monarchii austro-węgierskiej. Choć współcześni mu politycy określali to wydarzenie jako intrygę (*smutnja* – Ante Starčević), to wywodzący się z kręgów konserwatywnych interpretatorzy spuścizny Partii Prawa (do której należeli i Kvaternik, i Starčević) opisywali powstanie właśnie jako rewolucję. Vilko Rieger, publicysta i polityk zajmujący się w okresie Niezależnego Państwa Chorwackiego (Nezavisna država Hrvatska – NDH) państwową propagandą, pisał, że rewolucja jest jednym ze sposobów osiągnięcia niezależności politycznej, zwłaszcza wtedy, gdy naród nie może uzyskać niepodległości drogą umiarkowanej polityki. Czyn Kvaternika był w opinii Riegera „pierwszy raz krwią przypieczętowanym dokumentem chorwackiego prawa państwowego". Powołując się na

historyka Ferdo Šišicia (*Kvaternik: Rakovačka buna*, 1926), wyjaśnia, że chorwacki naród zrodził niewielu rewolucjonistów i buntowników, między nimi zaś zapewnione miejsce ma Eugen Kvaternik. Rieger podkreśla, że rewolucja wymierzona jest zawsze w konkretnego przeciwnika i – za Šišiciem – za rewolucyjne uważa nade wszystko przerwanie polityki „lawirowania między lojalnością wobec Austro-Węgier a własnym interesem politycznym" (V. Rieger, *Mentalitet prvih hrvatskih revolucionaraca*, 1936) oraz wyraźny sprzeciw wobec idei jugoslawizmu i panslawizmu. Choć idea rewolucji formułowana jest jako „światowa perturbacja" czy „rewolucyjna akcja", oznacza w rzeczywistości drogę do niezależności państwowej. Takie rozumienie wydarzeń z końca XIX wieku rzuca światło na lata 40. (czas politycznej aktywności Riegera w NDH) i 90. (tekst opublikowano dopiero w 1992 roku). Choć w chorwackiej retoryce politycznej nie używa się terminu „rewolucja" w stosunku do NDH ani na określenie wojny 1991–1995, konstatacje Riegera dotyczące efektów rewolucji, których nie da się ocenić w krótkiej perspektywie (przyznanie jej słuszności następuje jedynie dzięki historycznemu spojrzeniu mającemu moc rehabilitacji czynów rewolucyjnych), wydają się w większym stopniu odnosić do wydarzeń z wieku XX, które w imaginarium politycznym lat 90. funkcjonowały jako przełomowe dla kształtowania nowoczesnego państwa chorwackiego.

Na kształt idei rewolucji niewątpliwie wpływ miały również wydarzenia roku 1917 w Rosji. Ciężka sytuacja ekonomiczna i społeczna, nierozwiązane kwestie narodowe utworzonego w 1918 roku Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca, dalej: Królestwo SHS) podgrzewały rewolucyjne nastroje. Zaraz po rewolucji październikowej 1917 roku wiadomości o niej dotarły do prasy jugosłowiańskiej. Merkuriuszami byli głównie wracający z Rosji uczestnicy i obserwatorzy rewolucji, którzy wcześniej trafili tam jako studenci lub jeńcy wojenni, nierzadko sami oddając się w ręce armii rosyjskiej, by nie walczyć w szeregach wojsk monarchii austro-węgierskiej. Zaraz po rewolucji w roku 1918 w Moskwie odbył się kongres jeńców austro-węgierskich, którzy otrzymali zadanie powrotu do swoich krajów i szerzenia idei rewolucji. Transmisji idei służyła także wydawana w Rosji prasa jugosłowiańska (zwykle w trzech językach: chorwackim, serbskim i słoweńskim). Docierając na obszar południowej Słowiańszczyzny, stanowiła znaczące wsparcie dla założonej w 1919 roku, niestabilnej jeszcze i narażonej na represje ze strony władz Królestwa SHS Socjalistycznej Robotniczej Partii Jugosławii (w jej łonie rok później dojdzie do rozłamu na ukierunkowanych rewolucyjnie komunistów i nastawionych na reformy socjaldemokratów, a partia zmieni nazwę na Komunistyczna Partia Jugosławii). Jeszcze w 1918 roku hołd rewolucji październikowej oddali chorwaccy literaci i publicyści Miroslav Krleža i August Cesarec; ich twórczość literacka i publicystyczna wywarła zasadniczy wpływ na formowanie idei rewolucji. Medium ich poglądów było ukazujące się w roku 1919 czasopismo „Plamen" – wzorowane na wydawanym przez Anatolija Łunaczarskiego czasopiśmie „Płamja" – które miało być przestrzenią „urzeczywistnienia się nowego", „cierniem w oku jugosłowiańskich

wsteczników", a stawiało sobie za zadanie „usunięcie ciemności kłamstwa i tradycji" (M. Krleža, *Svima koji misle i osećaju u sebi Čoveka*, „Plamen" 1919, br. 10).

Negatywny stosunek Krležy do rewolucji francuskiej (uważał ją za *naivni zanos*), która umożliwiła jedynie afirmację mieszczańskiej demokracji uważanej przez niego za negację ideałów rewolucji, wynikał z krytycznego stosunku pisarza do warstwy mieszczańskiej. W jego twórczości koncepcja jedynej słusznej rewolucji socjalistycznej, która wreszcie przyniesie oczekiwany efekt – równość, obleczona jest w patetyczną retorykę eschatologiczną, połączoną z nietzscheańską projekcją antropologiczną. Rewolucję rozumiał nie tylko jako zwykłą walkę z kapitalizmem, ale przede wszystkim zrzucenie tysiącletniego jarzma historii (*Razgovor o demokraciji, humanizmu i o socijalizmu*, 1963), pozbycie się piętna kultury i tradycji (*O parlamentarizmu i o demokraciji kod nas*, „Republika" 1953, br. 6) oraz porzucenie „cyklicznej ścieżki wydarzeń" na rzecz skokowego i nieodwołalnego progresywizmu (tamże). Z kolei we wczesnej fascynacji postacią Lenina odbija się jego stosunek do historii (→ historia) i pragnienie wyrwania jednostki z jej uciskającej spirali.

Część środowiska literackiego z Krležą na czele w latach 30. prowadziła polemikę na temat związku polityki i kultury czy – jak doprecyzował to Stanko Lasić w pracy *Sukob na književnoj ljevici 1928–1952* (1970) – rewolucji i literatury. Dysputę, inspirowaną polemiką francuskiego artysty André Bretona z dogmatami partii komunistycznej, zainicjowano w kręgach wydawanego w Belgradzie czasopisma „Nadrealizam danas i ovde" i almanachu „Nemoguće". Uczestniczyły w niej dwa główne środowiska: nadrealiści (Marko Ristić, Oskar Davičo, Aleksandar Vučo i in.) i tzw. kartel literatury socjalnej, skupiający pisarzy będących członkami i współpracownikami Komunistycznej Partii Jugosławii (Stevan Galogaža, Jovan Popović, Oto Bihalji-Merin, Otokar Keršovani, Milovan Đilas i in.) i piszących dla czasopism „Stožer", „Kritik", „Nova literatura", „Literatura", „Kultura". Pod przykrywką polemiki o estetyce literackiej i wolności twórczej (M. Krleža, *Predgovor »Podravskim motivima« Krste Hegedušića*, 1933; *Dijalektički antibarbarus*, 1940) prowadzono debatę na temat dylematów moralnych całej epoki. Dotyczyła ona przede wszystkim sposobu uprawiania sztuki i wcielania idei rewolucji za pomocą socrealistycznej literatury całkowicie podporządkowanej pragmatycznym celom politycznym i prezentującej zwulgaryzowaną konwencję ideową i estetyczną. Krleža i podobnie myślący lewicowi artyści odnosili się do takiego modelu sztuki negatywnie, narażając się tym samym na oskarżenia ze strony przeciwników o zaniedbanie tematyki walki klas, defetyzm, pesymizm i sprzeniewierzenie się idei rewolucji. W tekście *Tragikomedija slobodnog pera* („Kritika" 1928, br. 4), będącym swego rodzaju manifestem rewolucyjnym pisarzy związanych z Komunistyczną Partią Jugosławii, Stanko Tomašić krytykował estetyczny idealizm opozycyjnego obozu, zestawiając go z brutalną rzeczywistością ekonomiczną, pisał, że autorzy burżuazyjni zajmują się „kobietą z różą na ramieniu", ignorując fakt jej fatalnej sytuacji ekonomicznej („worek ziemniaków na miesiąc"). W odpowiedzi na te zarzuty Krleža i jego zwolennicy piętnowali oponentów za fałszywy

materializm dialektyczny, przekłamywanie rzeczywistości, wulgarny redukcjonizm estetyczny i bezmyślne hołdowanie dogmatom (np. M. Krleža, *Moj obračun s njima*, 1932 czy M. Ristić, *Moralni i socialni smisao poezije*, 1934). Krleža otwarcie wyrażał krytyczną opinię o radzieckim modelu rewolucji socjalistycznej. Stanko Lasić rozpoznawał w jego postawie antystalinowski, odrzucający dogmaty sposób myślenia, który korespondował z liberalną wizją socjalizmu prezentowaną przez komunistów zachodnioeuropejskich (*Sukob na književnoj ljevici (1928–1952)*, 1970). W wygłoszonej w 1952 roku mowie na III kongresie Związku Pisarzy Jugosławii, poniekąd zamykającej „konflikt na lewicy", Krleža podkreślał, że zadaniem rodzimej literatury jest nie tyle prowadzenie dyskusji ogólnych, ile dogłębna analiza własnej konserwatywnej świadomości we wszystkich jej przejawach i praca nad nią. Jego koncepcja rewolucji spotkała się ze zrozumieniem (przynajmniej na poziomie deklaracji) dopiero po drugiej wojnie światowej.

Specyfiką jugosłowiańskiego ruchu socjalistycznego w okresie międzywojennym był konflikt dwóch frakcji – lewicowej i prawicowej. W gronie tej drugiej doszło bowiem do mariażu idei rewolucji i idei narodowej, będącego wyrazem antymonarchistycznych nastrojów. Potrzeba podjęcia kwestii narodowej w ramach Komunistycznej Partii Jugosławii wynikała z narastających konfliktów między Serbami, Chorwatami i Słoweńcami o podział władzy (*Politička situacija i neposredni zadaci KPJ*, 1920). Opracowania historyczne najczęściej wspominają w tym kontekście postać Ante Ciligi, który pod wpływem idei rewolucji październikowej w Rosji, następnie rewolucji w Węgierskiej Republice Rad, podejmuje działalność przeciwko faszystowskiemu terrorowi na Istrii. Ciliga był jednym z założycieli gazety „Borba", medium komunistycznej partii, na łamach której prowadzono dyskusje na temat kwestii narodowej. Współpracował także z wydawanym przez Miroslava Krležę czasopismem „Književna Republika". Wspólnym mianownikiem jego tekstów było wyrażane w nich przekonanie o niemożności przeprowadzenia rewolucji społecznej bez rozwiązania spraw narodowych (A. Ciliga, *Savremena Rusija u našim školskim knjigama – kulturni škandal non plus ultra*, „Književna republika" 1924, br. 2; tenże, *Neruski narodi i narodne manjine u Sovjetskoj Uniji. Ukrajinci i Ukrajina. Bjelorusija i turski narodi i Transkavkaska federacija. Narodne manjine Ruske Federativne Republike*, „Književna republika" 1927, br. 3–4).

Wśród działaczy ruchu robotniczego wspomagających zjednoczenie warstwy chłopskiej i robotniczej, a jednocześnie akcentujących kwestie chorwackiej niezależności wskazuje się m.in. Ivana Krndelja. Zaangażowany w tworzenie struktur narodowo-rewolucyjnej organizacji Hrvatski nacionalni revolucionarni pokret, nastawionej na agitację wśród chorwackiej emigracji, Krndelj w 1933 roku współpracuje przy wydaniu w Bazylei pierwszego numeru czasopisma „Hrvatski put". Medium to miało służyć pozyskaniu zwolenników idei socjalizmu wśród przedstawicieli warstwy chłopskiej, ale stało się też miejscem, w którym bezpośrednio wyrażono krytykę serbskiego reżimu. Napięcia chorwacko-serbskie w okresie międzywojennym wpłynęły na wyostrzenie się

optyki narodowej i zbliżenie chorwackich komunistów z ruchem ustaszowskim. W 1934 roku w więzieniu w Lepoglavie zawiązuje się organizacja Zajednica političkih osuđenika: hrvatskih nacionalnih revolucionara, makedonskih nacionalnih revolucionara i komunista. Z kolei w dokumencie założycielskim wyodrębnionej z Komunistycznej Partii Jugosławii w 1937 roku Komunistycznej Partii Chorwacji w sposób bezpośredni wyartykułowano, że jej zadaniem jest obrona interesów klasy robotniczej, ale przyświeca jej także idea wolności narodowej oraz zasada równości i braterstwa między narodami. W tekście czytamy: „My, komuniści, kochamy swoją ojczyznę i swój naród! Właśnie dlatego walczymy o wolność narodu; walczymy przeciwko każdej formie ucisku i grabieży narodu. I właśnie dlatego, że kochamy swoją ojczyznę i swój naród, walczymy, by w wolnej ojczyźnie był szczęśliwy i wolny cały naród" (*Proglas Komunističke stranke Hrvatske*, 1937).

Doktryna rewolucyjna stała się także fundamentem ideologii i retoryki titowskiej Jugosławii, a polemiki z okresu przedwojennego stanowiły jej ideowe zaplecze. Walka narodowowyzwoleńcza w latach 1941–1945 (*narodnooslobodilačka borba*), rozumiana jako pierwszy – zbrojny – etap rewolucji, była pielęgnowanym mitem założycielskim nowego państwa. Porównywano ją do Komuny Paryskiej czy rewolucji październikowej. Argument na uzasadnienie tezy, że pierwsze oddziały partyzanckie (Sisački partizanski odred) stworzyli właśnie Chorwaci, przytaczany był jako dowód na to, że źródła antyfaszystowskiego ruchu rewolucyjnego leżą po stronie chorwackiej. Podkreślanie tego faktu było próbą pozbycia się przez Chorwatów odium kolaboracji z siłami państw Osi, które ciążyło nad nimi przez praktycznie cały XX wiek.

Istotną rolę odgrywała także kwestia narodowa, którą Josip Broz Tito rozumiał jako strategiczny element rewolucji socjalistycznej. Podkreślał, że między interesami klasy robotniczej i narodu nie może być sprzeczności. Sztandarową ideą jugosłowiańskiej rewolucji było „braterstwo i jedność" (→ titoizm), stanowiące podstawę funkcjonowania państwa, koegzystencji narodów i narodowości Jugosławii oraz drogowskaz przyszłego działania. Omawiana idea nie ograniczała się jednak do tej płaszczyzny, a obejmowała wszystkie poziomy organizacji życia państwowego. Mimo konfliktu z Moskwą w 1948 roku nie doszło do większych zmian w sposobie jej rozumienia.

Teoretykiem idei rewolucji na gruncie chorwackim był Vladimir Bakarić, któremu przypisuje się współautorstwo koncepcji socjalizmu samorządowego. Głosił on pogląd, że tempo rewolucji zależy od „sytuacji naturalnych nosicieli socjalistycznego postępu" (*Aktuelni problemi sadašnje etape revolucije*, 1967). Rewolucję socjalistyczną obejmującą wszystkie obszary życia (organizację produkcji, politykę gospodarczą, handel, planowanie, edukację, opiekę zdrowotną, zaplecze socjalne, kształcenie kadr, podwyższenie standardu życia klasy robotniczej) postrzegał zgodnie z linią partii jako drugi – pokojowy – etap budowania nowego państwa. Na bieżąco zdawano sprawę z poczynionych postępów i rekapitulowano kolejne etapy budowy socjalizmu, co doskonale ilustruje zadomowienie się w socjalistycznej nowomowie zwrotu „osiągnięcia rewolucji"

(*tekovine revolucije*). Omawiana idea była także personifikowana: mówiono, że „uczyniła wiele nowych kroków", „rozwija się", „przyspiesza". Podkreślano jej temporalny i kinetyczny charakter: stała zawsze w opozycji do przeszłości, na jej ruinach budowała swój kształt, dzieje się w teraźniejszości i jest zadaniem wszystkich obywateli Jugosławii, ale ma również charakter prospektywny – wciąż robi krok do przodu i jest „elementem dalszego rozwoju" – by doszło do jej całkowitej realizacji, należy „biec szybciej, niż biegnie życie" (V. Bakarić, *Držati tempo sa životom*, 1961). W tej optyce rewolucja jest zatem nie tylko synonimem przewrotu i transformacji, lecz także przyspieszenia, postępu (→ postęp) i ewolucji (→ ewolucja).

Pojęcie „rewolucja", odmieniane przez wszystkie przypadki, stosowano w nomenklaturze komunistycznej Jugosławii na określenie wydarzeń drugiej wojny światowej, a także polityki partii. Jego zawłaszczenie przez ideologię komunistyczną nie zapobiegło jednak próbom innego użycia terminu, poszerzania jego znaczenia, o czym świadczy cytowana wcześniej refleksja Petrovicia. W 1983 roku historyk, publicysta i dyplomata Bogdan Radica pisał w krytycznym tekście *Uspomene hrvatskog intelektualca kroz apokalipsu Jugoslavije*, inspirowanym lekturą José Ortegi y Gasseta, o „pionowym buncie peryferii" (*vertikalna pobuna periferije*). Radica określał w ten sposób przyłączenie się do Jugosłowiańskiej Armii Ludowej ludności wywodzącej się z Czarnogóry, Dalmacji, Liki, Kordunu, Krajiny i Banji, czyli tzw. prowincji pasywnych pod względem ekonomicznym. Sceptyczna ocena Radicy wynikała z obserwacji, że w XX-wiecznej rewolucji w roli przywódcy staje „półinteligencja typu dynarskiego, waleczna i dynamiczna". Porównuje to do rozwoju i popularności ruchu ustaszowskiego i konstatuje, że to właśnie ta półinteligencja – pozbawiona ekonomicznego, kulturowego i społecznego kapitału w przedwojennej Jugosławii – budzi się jako ruch kolektywny, który daje temu, co sama nazywa komunizmem, agresywny i przemocowy, rewolucyjny charakter. W jego rozumieniu rewolucja jawi się zatem jako prymitywny bunt marginesów i wpisuje w krytyczny namysł nad genezą formacji komunizmu w Jugosławii.

Zadanie unaukowienia kategorii rewolucji przypadło natomiast redaktorom czasopisma „Politička misao", w którym publikowano artykuły rodzimych autorów analizujące omawianą ideę, recenzje zagranicznych prac (np. H. Arendt, *On Revolution,* 1963), sprawozdania z konferencji naukowych poświęconych zagadnieniu, a także teksty referujące realizację doktryny rewolucyjnej na świecie.

Szczególną uwagę omawianej idei poświęcił chorwacki filozof Gajo Petrović (1927–1993) w książce *Mišljenje revolucije. Od „ontologije" do „filozofije politike"*, (1978). Był on autorem nie tyle definicji pojęcia, ile całego systemu filozoficznego, który nazywał *mišljenje revolucije*. Związany z czasopismem filozoficznym „Praxis" – wokół którego gromadzili się chorwaccy filozofowie prezentujący marksistowską orientację ideową, lecz pozostający w opozycji do obowiązującej wykładni państwowej – uważał, że rewolucja w najpełniejszym tego słowa znaczeniu oznacza tylko rewolucję socjalistyczną. W swoich rozważaniach filozoficznych wyrażał przekonanie, że jej celem nie jest zamiana systemu,

który eksploatuje człowieka, na drugi, bardziej postępowy, lecz zburzenie każdej formy eksploatacji człowieka, przezwyciężanie każdego rodzaju wyobcowania (*samootuđenje*) jednostki. Transformacja społeczna i tworzenie nowego człowieka to związane ze sobą części tego samego procesu. Uważał jednak, że socjalizm – w tej formie, której był świadkiem – nie jest wspólnotą wolnych ludzi, w związku z czym widział potrzebę rewolucji nie tylko w wymiarze antropologicznym i socjologicznym, ale również głębokich przemian ontologicznych, „tworzenia zasadniczo innego modusu bytu – wolnego, twórczego, różniącego się od każdego nie-ludzkiego, przeciw-ludzkiego i jeszcze-nie-całkiem-ludzkiego sposobu istnienia" (*Mišljenje revolucije. Od „ontologije" do „filozofije politike"*, 1978). Rewolucja miała być w jego opinii sposobem istnienia człowieka w świecie, próbą wyjścia poza jego ograniczenia, procesem, który nigdy się kończy.

Chociaż w najważniejszych chorwackich opracowaniach historycznych nie ugruntowała się percepcja wydarzeń przełomu lat 60. i 70. jako rewolucji, ale raczej jako ruchu reformatorskiego, z rzadka pojawiają się sugestie, że Chorwacką Wiosnę można rozważać w tej perspektywie (np. T. Ponoš, *Na rubu revolucije. Studenti '71*, 2007). Pozwala na to utrwalana od połowy XIX wieku na omawianym obszarze koncepcja rewolucji bezkrwawej, o stępionym ostrzu. Chorwacka Wiosna przyczyniła się do zakorzenienia tego modelu w lokalnym imaginarium politycznym i utożsamienia rozpatrywanej idei z dążeniem do niezależności i niekoniecznie siłowym przejęciem władzy. Z perspektywy zachodnioeuropejskiej wydaje się on wręcz modelem miękkim. Przypisywana Chorwatom niechęć wobec siłowego przejęcia władzy skutkowała nawet zaliczaniem ich do grupy narodów konserwatywnych, o których Marks miał napisać, że nie zasługują na nic innego, tylko „zostać spalone jako kontrrewolucyjne odpady w ogniu rewolucji". Opinię tę referował szczegółowo Tomáš Garrigue Masaryk, uznając ją za jedną z przyczyn kroatofobii (*Rusko a Evropa*, 1919; wyd. ang. *The Spirit of Russia: Studies in History, Literature and Philosophy*, 1919). Wkład w takie rozumienie omawianej idei mógł mieć filozof i politolog Ivan Babić (1929–1975), który – zainspirowany amerykańskimi badaniami nad ideą rewolucji, a przede wszystkim wspomnianą już wcześniej rozprawą Hannah Arendt, wskazywał dwa sposoby podejścia do pojęcia. Pierwszy to rozumienie potoczne jako sposobu zmiany władzy siłą, drugi – stanowiący koncepcję teoretyczną, niejako typ idealny – oznacza każdą transformację mającą na celu nie tylko wyzwolenie od dotychczasowego ucisku, ale także ustanowienie jakościowo nowego porządku politycznego, porządku wolności (*Revolucija kao tema političke znanosti*, 1968). Autor sugeruje więc, że rewolucja to po prostu „ludzki poryw" w obronie wolności, gdy wszystkie okoliczności wskazują, że wolność ta jest zagrożona. Jego stanowisko jest notabene bliskie refleksji filozofów skupionych wokół „Praxis", mających bezpośredni wpływ na protagonistów Chorwackiej Wiosny. Interpretacja ta wskazuje zatem na semantyczne przesunięcie w obrębie idei i utożsamienie jej z ewolucją (→ ewolucja).

Idea rewolucji sfunkcjonalizowana począwszy od połowy wieku XIX w chorwackim imaginarium politycznym jako służąca walce o niepodległość, a zatem mająca charakter konserwatywny, znajduje swoją pełnię i realizację w powołaniu do życia niepodległego państwa. Osiągnięcie tego celu przyczynia się do zmian w obrębie słownika politycznego. Wojna w latach 90. nie jest już na przykład utożsamiana z rewolucją, która teraz jako pojęcie zarezerwowana będzie znowu dla oznaczenia zwykłego siłowego przejęcia władzy, a nie dążenia do uzyskania niepodległości. Od tej pory to Serbowie będą podążać „drogą rewolucji" (jak choćby wtedy, kiedy władze chorwackie w 1990 roku uznały za nielegalny przeprowadzony z inicjatywy serbskiej plebiscyt dotyczący statusu Serbów w Chorwacji, a na ulicach ustawiono barykady w celu zablokowania terenów zamieszkanych przez Serbów, media okrzykną ten bunt mianem *balvan revolucija* – *balvan* 'kłoda, drąg'). Chorwaci zaś uznają rewolucję w większym stopniu za czynnik powodujący przyspieszenie transformacji ewolucyjnych, do których dążyli począwszy od połowy XIX wieku.

Mađarević V., *Književnost i revolucija. Prilog analizi sukoba na književnoj ljevici*, Zagreb 1974; Stipetić Z., *Argumenti za revoluciju. August Cesarec*, Zagreb 1982; Stipetić Z., *Komunistički pokret i inteligencija: istraživanja ideološkog i političkog djelovanja inteligencije u Hrvatskoj (1918–1945)*, Zagreb 1980.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

REWOLUCJA
(Czarnogóra)

Chociaż do współczesnej potocznej świadomości wschodnioeuropejskiej głęboko przeniknęła marksistowska identyfikacja rewolucji i jej wykonawców – rewolucjonistów – ze skrajnymi „proletariackimi" ideologiami lewicowymi, to w wielu większych krajach ze zurbanizowanymi społeczeństwami polityczno-ustrojowy aspekt pojęcia często był uzupełniany o znaczenie gwałtownej modernizacji także w pierwotnie innych dziedzinach (przemysłowej, kulturalnej, naukowej, religijnej itp.) (→ postęp). W umiarkowanym stopniu dotyczyło to jednak ziem południowosłowiańskich XIX i XX wieku, w szczególności obu XX-wiecznych Jugosławii, a już najmniej emancypującej się ekonomicznie dopiero po 1945 roku Czarnogóry, gdzie ostatnie wymienione aspekty były jedynie wtórną pochodną pozaprawnego obalenia skostniałego systemu politycznego monarchii. Jest to sytuacja diametralnie różna od rezultatów na przykład antyfeudalnej rewolucji francuskiej, której idee wstrząsnęły całym zachodnim światem, ale nie wprowadziły jeszcze radykalizmu wspólnej własności

czy dyktatury wytwórców dóbr produkcyjnych. Istota przemiany takiej jak czarnogórska w połowie XX wieku polegała natomiast na wywyższeniu chłopskiego egalitarnego społeczeństwa przynajmniej formalnie do statusu współwłaścicieli środków produkcji bez fazy jego edukacji w wartościach kapitalistyczno-mieszczańskich, które (słabo zakorzenione) w większości reprezentował dotąd w tym kraju element etnicznie obcy (→ kapitalizm).

Konotacje znaczeniowe omawianej idei w Czarnogórze mają ścisły związek z ruchem antymonarchistycznym (przeciw serbskiej dynastii w Królestwie Jugosławii) w pierwszej połowie XX wieku oraz z marksistowską wykładnią celu przemian historycznych zapoczątkowanych przez zwycięstwo lewicowej antyfaszystowskiej partyzantki w drugiej wojnie światowej. To właśnie socjaliści – późniejsi komuniści (najpierw serbscy, następnie czarnogórscy) – zaanektowali oświeceniowe wątki rewolucyjne jako nosiciele mobilizującej idei postępu technologicznego, opanowania przyrody i racjonalnej przebudowy społeczeństwa. Progresywizm i optymistyczna antropologia tutejszych marksistów zyskały jednak w tej części Półwyspu Bałkańskiego wartość wymiernego wzorca dopiero po rewolucji październikowej (i proklamacji Węgierskiej Republiki Rad). Wcześniej za lokalną matrycę skojarzeniową służył – poza asocjacją z 1848 roku – termin „rewolucja serbska", odnoszący się do pionierskich w skali regionu rozstrzygnięć z 1833 roku, wprowadzających w państwie wyzwalającym się po kilku wiekach spod tureckiego panowania reformy uwłaszczające chłopa i stwarzające warunki dla gry sił politycznych – o niewielkim co prawda stopniu wolności. W tamtejszych realiach aż do ostatnich dekad stulecia rosyjska myśl demokratyczno-rewolucyjna Aleksandra Hercena (1812–1870) czy Nikołaja Czernyszewskiego (1828–1889) stanowiła wszak dla wielu słowiańskich „chłopskich narodów" pewniejsze oparcie teoretyczne niż idee anarchistyczno-komunistyczne (→ anarchizm) czy ekonomii politycznej Marksa, zorientowanej na zachodni system wytwórczy. Sam Svetozar Marković (1846–1875) (uformowany pod wpływem rosyjskim oraz szwajcarskim), widziany jako wzorzec przez pierwszych „zawodowych rewolucjonistów" Czarnogóry, wolał przewidywany dalszy ciąg rewolucji społecznej tłumaczyć nie w perspektywie eksplozywnego przewrotu, lecz reformatorskiej współpracy sfederowanych „suwerennych narodów" bałkańskich. Socjaliści reprezentowali zresztą wówczas tylko jeden z wielu ruchów na rzecz przemiany społeczeństwa serbskiego – pojawiały się na przykład hasła proudhonistyczne, które nie przywiązywały zbytniej wagi do samej zmiany charakteru władzy. Rzeczywistość czarnogórską charakteryzował jednak odrębny układ odniesienia: ostatnie lata panowania króla Nikoli I Petrovicia (1841–1921) naznaczone były również oporem wewnętrznym przeciw apodyktyczności jego rządów i, jakkolwiek ograniczona ona została pierwszą w historii konstytucją z 1905 roku, miały już swoich zagorzałych lokalnych krytyków – szczególnie po rozruchach robotniczych w tymże roku w bliskiej politycznie Rosji. Po protestach czarnogórskich studentów w Belgradzie (domagających się „rewolucji w Czarnogórze") wykryto z kolei na miejscu dążącą do stopniowej zmiany ustroju organizację

demokratów mjr. Nikoli Mitrovicia, którego współpracownicy sygnowali dokument wyrażający konieczność wymuszania zmian „poprzez zamachy, a jeśli to nie poskutkuje – drogą rewolucji z udziałem całego narodu" (*Privremeni statut Narodnog ustrojstva u borbi za građanske slobode i jednopravnost u Crnoj Gori*, 1909). Już w roku zakończenia pierwszej wojny światowej wybuchł zainspirowany socjalistyczną literaturą dwudniowy bunt marynarzy w Boce Kotorskiej (na austriackich statkach służyło wielu Czarnogórców, aresztowano ich około 800), którego hasła formułowane pod czerwonymi sztandarami były podobne do pierwszych apeli rosyjskiego Czerwonego Października (m.in. o „zakończenie bezcelowego konfliktu imperialistów"). Gdy doszło na poziomie już jugosłowiańskim do zjazdu zjednoczeniowego powołującego do istnienia Komunistyczną Partię Jugosławii (KPJ) (1919), w użyciu propagandowym pojawił się też antonim „kontrrewolucja", upowszechniony w 1918 roku przez Antonio Gramsciego. Tej „dialektycznej" frazeologii czarnogórscy ideolodzy lewicowi pozostali wyjątkowo wierni, praktycznie aż do czasu wystąpienia Milovana Đilasa (1911–1995) w latach 50., jako nieco „spóźnieni następcy" innych podobnych ruchów, co wiązało się także z niewielką skalą kraju, brakiem klasy robotniczej (jej liczebność w 1939 roku w 24 zakładach osiągnęła zaledwie stan 1340 osób) oraz zakonserwowaniem do wybuchu Wielkiej Wojny w anachronicznej izolowanej monarchii. Jedyną formą „rewolucyjnej samoorganizacji" była trwająca 403 dni „Czerwona Komuna" w Petrovcu (1920). Deklaracja ideowa KPJ (dotycząca też struktur czarnogórskich) mówiła już wyraźnie o „celach osiąganych środkami rewolucyjnymi (także najsilniejszymi)" i „walce klasowej proletariatu przeradzającej się w wielkie rewolucje społeczne" (*Podloga ujedinjenja*, 1919), a hasło jej powołanej młodzieżówki SKOJ (Savez komunističke omladine Jugoslavije) „Da živi socijalna revolucija!" miało w rozwinięciu uzasadnienie ekonomiczne – „zerwać z pleców łańcuchy najemnego niewolnictwa" (manifest *Radničkoj omladini varoši i sela*, 1920). Nienależący do kręgu „zarządu moskiewskiego" działaczy Moša Pijade (1890–1957) polemizował już wtedy z tezą, iż rosyjskie warunki społeczno-ekonomiczne nie sprzyjały powodzeniu rewolucji (*Za komunizam*, 1920), co w czarnogórskich kręgach przyjęto z zadowoleniem, gdyż i tam nie posiadano typowego „bazowego" zaplecza rewolucyjnego w sensie marksowskim. Wprowadzony w monarchii Karađorđeviciów (ziemie czarnogórskie stały się jej częścią) za sprawą tzw. Obznany (1920) zakaz „propagandy komunistycznej", a później delegalizacja partii wywołały przeorganizowanie komunistów walczących odtąd na rozproszonych frontach o wspólną sprawę jasno zdefiniowanej rewolucji socjalistycznej (→ socjalizm). Od 1924 roku gromadzili się oni nad grobem publicysty i prawnika Jovana Tomaševicia (1892–1924), uważanego wówczas za założyciela ruchu, a popularną formą działalności wśród młodzieży stały się wkrótce nielegalne wycieczki o treściach rewolucyjnych (zwłaszcza w okolicach Nikšicia). Ważne były w nich cechy takie jak fanatyzm i osobisty przykład moralny. Na łamach krótkotrwałego legalnego czasopisma „Radni narod" (1927–1928) sytuację międzynarodową przedstawiano w kategoriach „rewolucyjnego wrzenia"

wyzyskiwanych narodów, co wówczas (i również w przekonaniach samego Tomaševicia, który studiował we Francji) dopuszczało jeszcze pewien margines anarchistycznych poglądów bakuninowskich, zwłaszcza w kwestii rozróżnienia rewolucji politycznej (→ polityka) i społecznej – jak wiadomo, Marks założył ostatecznie jej dyktatorsko-państwową funkcję. Na biały terror władz niektórzy komuniści próbowali zatem odpowiadać indywidualnymi aktami terroru.

Rosnąca dyscyplina partyjna i używany słownik nie pozostawały bez wpływu radzieckiego. W samej rewolucji październikowej brało udział ponad 30 tysięcy bojowników z terenów przyszłej Jugosławii – jak na np. lekarz Vukašin Marković (1874–1943), osobisty współpracownik Lenina, który po powrocie do Czarnogóry (1921) na polecenie Międzynarodówki bezskutecznie próbował wzniecić społeczną rewoltę na wzór rosyjskiej. Inny „moskiewski" komunista, Božidar Maslarić (1895–1963), wspominał, iż Marković jako „nadideowiec" był nawet gotów stanąć z kadrową komórką na czele planowanej rewolucji w Chinach. Motywy użycia siły w imię postępu pojawiały się w czasopismach typu „Granit" i nurcie literatury socjalnej, np. Radovan Zogović (1907–1986) oraz inni twórcy (z około 300 książek opublikowanych w kraju w okresie międzywojennym połowę stanowiły tomy poezji). W drugiej połowie lat 30. nałożyły się na siebie istotne czynniki wewnętrzne i zewnętrzne: w ramach tych pierwszych ważną rolę odegrało prężne środowisko studentów czarnogórskich w Uniwersytecie Belgradzkim, gdzie w kółkach marksistowskich i upolitycznionych „radach wydziałowych" stanowili oni około połowy członków – z ważną postacią „rewolucjonisty totalnego" Vojina Nikolicia (1914–1999), na zewnątrz zaś decyzje VII kongresu Kominternu (1935 – uznanie faszyzmu za głównego wroga ruchu rewolucyjnego) i wojna domowa w Hiszpanii, gdzie walczyły setki Czarnogórców, późniejszych instruktorów oddziałów dywersyjnych w partyzantce titowskiej (sam zbrojnie wyłoniony w Hiszpanii nielewicowy ustrój frankiści też nazywali zresztą później „rewolucyjnym").

Wydarzenia drugiej wojny światowej potwierdziły w jugosłowiańskich warunkach jedną ze sceptycznych tez, mówiącą, że wbrew przewidywaniom klasycznego marksizmu rewolucje komunistyczne musiały dokonać się na fali międzynarodowych konfliktów zbrojnych, a ich organizacyjne dowództwa przybrać formy wojskowe – co zaważyło na autokratycznym kształcie całego realnego socjalizmu. W Czarnogórze zasada ta przybrała modelową postać, związaną z trwającymi przez dekady karierami politycznymi dowódców partyzanckich i ich „eksportem" do struktur federacji. Gdy Tito i sekretarze partyjni w czarnogórskim Titogradzie (nazwa stolicy zmieniona dopiero w 1992 roku) podkreślali po latach „wizjonerski i realistyczny" koncept rewolucji przeprowadzonej w Jugosławii, rolę „rewolucyjnej armii ludowej" czy „władzy o cechach rewolucyjnych", widać było zawsze, że na przykład problemy takie jak redystrybucja własności lub polityka kulturalna rozwiązywane były z rozlegającym się siłą bezwładu akompaniamentem frazeologii militarnej. Już w czerwcu 1941 roku powstańcza odezwa do narodu czarnogórskiego zawierała prócz walki z okupantem elementy klasowe „wyzwolenia społecznego w sojuszu

z ZSRR", co propagowano też na tradycyjnych zgromadzeniach ludowych. Wcześnie wyeksponowane pierwiastki polityczno-ekonomiczne stały się punktem spornym w relacjach z centralą partyjną, oczekującą większej wstrzemięźliwości i hamującą „odchylenie lewicowe", które prowadziło do powszechnej eliminacji potencjalnych „wrogów ludu" i kułaków już we wstępnej fazie wojny. Owa niewczesna „proletariacka nadgorliwość" czarnogórskich aktywistów była – poza Hercegowiną – na tle całej Jugosławii odosobniona, hamowała masowość walki obronnej (instrukcja komitetu regionalnego musiała w końcu jasno stwierdzić, iż w Czarnogórze „nie chodzi o władzę rad, lecz ludu" – co trzeba widzieć też w kontekście obłaskawiania przyszłych sojuszników z państw zachodnich). Program wyzwoleńczy z czasem znów zaczął przybierać kształty manifestowania dążenia do przewrotu w stosunkach społecznych, włączając składniki samookreślenia narodowego („rozwiązanie kwestii narodowej drogą rewolucyjną"), równouprawnienia ze względu na płeć i wiek, demokratycznego sprawowania władzy, a przejściowo nawet solidarności słowiańskiej. Sprzyjała temu także propaganda moskiewskiej radiostacji Slobodna Jugoslavija, kierowanej przez Czarnogórca Veljko Vlahovicia (1914–1975). Przejściu do „drugiego etapu" walki, który miały realizować między innymi brygady proletariackie, towarzyszyły akcje w rodzaju „konferencji patriotów" (jak w Tjentištu w 1942 roku – osądzającej ruch czetnicki, z udziałem „postępowych" duchownych prawosławnych w towarzystwie czarnogórskich głównie oficerów), z których rezolucje dostarczano od ręki do siedziby Międzynarodówki Komunistycznej.

Ludowa sentencja „Po Milošu Obiliciu rodzić się będą Vuki Mandušicie" (ten drugi – XVII-wieczny junak-wojewoda upostaciowiony w romantycznym poemacie *Gorski vijenac* Petara II Petrovicia Njegoša, 1813–1851) obrazuje dziedziczną witalność czarnogórskich herosów-buntowników składających ofiarę krwi w imię wspólnego dobra. Ową symboliczną figurę wykorzystano w kulturowym toposie rewolucjonisty w latach 40. XX wieku, kiedy zaakcentowano również w urzędowym nazewnictwie „hajducko-bałkański" indywidualizm samotnego bojownika: *partizan* uosabiać miał cechę dziejowego sprytu, co nie do końca odzwierciedlały używane wcześniej nieoficjalnie terminy *gerilac* (zapożyczony) czy *vojnik narodne vojske* (utrzymany w żargonie administracyjnym). Zestaw „haseł rewolucyjnych" z dominantą wolnościową („Smrt fašizmu – sloboda narodu!", które rozwijało się jako „wolność od reakcjonizmu", „wolność od wyzysku i ucisku" czy „wolność od nędzy i głodu") podkreślał też masowość i szeroki front działań, który nie ograniczał się już, jak niegdyś, do obrony barykad. Po ogłoszeniu „nowego początku" politycznego 29 IX 1943 roku również dla ziem czarnogórskich było już kwestią czasu przekształcenie „rad antyfaszystowskich" w organy władzy „pod przewodnictwem" komunistów (oficjalna kwalifikacja tego aktu brzmiała „przegrupowanie procesów rewolucyjnych w ramach ruchu narodowowyzwoleńczego"). Tym sposobem trzy filary każdej rewolucyjnej zmiany – własność, system polityczny i wolność – zostały powiązane w syntetycznym akcie, a propagandowe akcentowanie tej

przełomowej chwili dowiodło spełnienia Marksowskiego postulatu z *Ideologii niemieckiej* – dokonania dzieła przewrotu „jednorazowym wysiłkiem narodów". Kult bohaterów narodowych/ludowych (*narodni heroji* – tacy jak partyzanccy komisarze Sava Kovačević czy Ljubo Čupić „śmiejący się w twarz egzekutorom") podkreślał też przy tym nierzadko intelektualne zaplecze ich osobowości i kontakt z „literaturą rewolucyjną". U innych, jak u wybitnego dowódcy Ivana Milutinovicia (1901–1944), eksponowano cechy psychologiczne: „Żywy i pełen temperamentu, całe zebranie wypełniał ideami ruchu i walecznością wielkiego rewolucjonisty" (J. Ćetković, *Sjećanja*, b.d.). Społeczna struktura nowej władzy składała się z młodych chłopów i robotników, walor edukacyjny dyskursu rewolucyjnego był tu ważny. Niektóre źródła otwarcie przyznają, iż jeszcze w fazie wojennej bezkompromisowo realizowała ona „dyktaturę nad zdrajcami narodu" (przez powołanie sądów ludowych i instytucji bezpieczeństwa). Wywłaszczenia i konfiskaty dotyczyły w pierwszej kolejności ich właśnie majątków i miały początkowo charakter sankcyjny, nie klasowy, co akurat w Czarnogórze nie było i tak procesem szczególnie burzliwym – ważniejsze w ostateczności okazało się pozostawienie drobnych gospodarstw w prywatnych rękach. Banki i większe przedsiębiorstwa nacjonalizowano w trybie odrębnej ustawy. Podobny sposób prowadzenia walki z okupantem (z wizją docelowej zmiany ustroju) częściowo zapożyczyły analogiczne ruchy albański, grecki i włoski. Rewolucyjna epopeja znalazła szerokie odbicie w bieżącej twórczości literackiej – Mirko Banjević (1905–1968), Radovan Zogović, Dušan Kostić (1917–1977) – oraz w folklorze. Niektóre zasłużone jednostki związane z tą epopeją zawierają charakterystyczny konglomerat cech psychologiczno-moralnych i narodowo-politycznych. Blažo Jovanović (1907–1976), pierwszoplanowa postać w powojennym życiu politycznym, odebrał na przykład tradycyjne patriarchalne i patriotyczne wychowanie, w partii odnajdując romantyczne spełnienie ideałów odwagi, uczciwości, sprawiedliwości i honoru – zgodnie ze swą często przywoływaną sentencją życiową: „Czymże jest marksizm, jeśli nie sprawiedliwością i prawdą?". Łącząc heroiczne spojrzenie na dzieje swojego narodu z „dialektyką postępu", w licznych obrazowych przemówieniach stwierdzał zaostrzający się charakter ludowej walki, która „zmiecie wszystko, co stoi na jej drodze i jest bezwartościowe". Dewizą tą kierował się jeszcze w latach 1941–1942, inicjując „partyzancki terror" wobec „piątej kolumny" sympatyków czetnictwa i deklarując zarazem, iż nie stanowi on walki bratobójczej, gdyż „ich krew nie jest naszą krwią braterską" (B. Jovanović, odezwa do oddziałów, 1942).

Doktryna rewolucyjna jako fundament idei permanentnego „wyzwalania narodowego i społecznego" rękami rzesz uświadomionych proletariuszy okazała się niezwykle żywotna w czasach pokojowych. Jej mit założycielski był już nieco inny niż w Rosji, gdzie sedno samego przewrotu bolszewickiego stanowiło efekt działania wyszkolonych elit, a nie masowego ruchu, nad którym później zaprowadzono kontrolę. Jednak mimo rozejścia się dróg komunistów jugosłowiańskich i radzieckich w 1948 roku formalna obudowa terminologiczna

głównych pojęć pozostała taka sama: przywiązanie do istoty terminu zarówno „rewolucja" – w pracach ideologicznych (Blažo Jovanović) i dokumentacyjnych (trzytomowe dzieło generała Miliji Stanišicia, 1984–1988), jak i „kontrrewolucja" (np. monografia Radoje Pajovicia, 1977). Milovan Đilas, jedyny Czarnogórzec w ścisłym czteroosobowym gronie władz partyjnych, szeroko usprawiedliwiał podjęte decyzje w referacie ieologicznym na X zjeździe KPJ (1948), mówiąc o „uzbrojeniu Partii nauką o powstaniu, wojnie i rewolucji" i ważności zerwania z „klasycznymi schematami" myślenia o „drugim etapie" walki. Zaplecze teoretyczne podobnych postaw sięgało tu głęboko, wprost ku uznaniu marksizmu za teorię rewolucyjną (szczególnie w części dotyczącej walki klasowej i materializmu historycznego). Wraz z zacieraniem się pamięci o wojnie akcent kładziono na długotrwałość tzw. procesu rewolucyjnego budowy socjalizmu (on sam też miał być tym „procesem", stwarzając przesłanki przejścia do komunizmu), walcząc zarazem z przejawami tzw. rewolucyjnego etatyzmu. Później, już w latach 60., chorwacki filozof Vanja Šutlić (1925–1989) porządkująco opisał na forum ogólnojugosłowiańskim cechy socjalistycznej rewolty w sześciu kręgach: politycznym, ekonomicznym, produkcyjno-technicznym („produkcja twórcza" przezwyciężająca techniczny stosunek do pracy), społecznym (zniesienie klas), moralnym (radykalny krytycyzm „człowieka przyszłości", wygrana z praktycyzmem, dynamizm) i świadomościowym (samokształcenie, planowanie i zarządzanie) (V. Šutlić, *Celina socijalističke revolucije*, 1967). Wymiary filozoficzne pojęcia ustępowały jednak miejsca doraźnym jego aplikacjom w „tkankę życia" pookupacyjnego – i tak też było w Czarnogórze lat 1945–1955.

Zarządzanie pamięcią zbiorową o walce narodowowyzwoleńczej jako potencjale energii legitymizującej nową władzę i przekładającej się na normy prawne rozpoczęto bez zwłoki. Mający w swym statucie zadanie „przekazywania tradycji waleczności" Związek Bojowników Wojny Wyzwoleńczej Czarnogóry współtworzył od 1948 roku plan pokrycia kraju siatką „narracyjnych" pomników – obiektów kultu, „miejsc żywej historii" (zwanych też „oknami przeszłości"i obejmujących zbiorowe mogiły – *kosturnice*). Służący komunikacji międzypokoleniowej „plan pomnikowy", wsparty programem szkół partyjnych i kursów wieczorowych (gdzie głównie zgłębiano „rozwój naszej rewolucji"), rozpoczął budowanie kanonu historii najnowszej. Wzmacniały go celebracje rocznic rewolucyjnych (niektóre nakładane na daty świąt religijnych), m.in. „centralne obchody" powstania 13 lipca (Dan ustanka), w materiałach prasowych („Pobjeda") wychwalanego jako „zmieniający duszę narodu poprzez rewolucję". Za pierwsze „pokojowe zwycięstwo" uznano oddanie do użytku linii kolejowej Titograd–Nikšić (1948), a w ślad za tym poszła szeroka akcja nadawania adekwatnych nazw patronalnych ulicom, obiektom, instytucjom i zakładom pracy (włącznie z mostami, przedsiębiorstwami o randze fabryki mydła i spółdzielniami wiejskimi – gdzie do objęcia patronatem pozostały już tylko same daty). Zadanie unaukowienia wydarzeń lat 1941–1945 zlecono czasopismu „Istorijski zapisi". Ważną rolę odegrało środowisko literackie, którego koryfeusz Radovan

Zogović zalecał w nowo powołanym periodyku „Stvaranje" (Cetinje) „ukazywanie narodowi jego dzieła" i „wskazywanie na jego osiągnięcia w rewolucji i przełomowych wydarzeniach" (R. Zogović, *O našoj književnosti, njenom položaju i njenim zadacima*, 1946). Dyrektywę stosowali bezpośrednio czarnogórscy delegaci do władz jugosłowiańskiego związku literatów Janko Đonović (1909–1991), Mirko Banjević i Mihailo Lalić (1914–1992), organizujący też powszechnie dostępne konkursy na dzieła o postępowej tematyce. Ostatni autor odmalował rolę partii w pierwszym socrealistycznym zbiorze opowiadań *Izvidnica* (1949), dzienniki wojenne (z motywem apoteozy śmierci) wydał m.in. sam Banjević, a drugorzędni poeci, tacy jak Krsto Krivokapić czy Mihailo Vuković, portretowali postacie partyzantów z karabinem na ramieniu i chłopek z sierpem w dłoni. Estetyka treści nieco krócej utrzymywała się w sztukach wizualnych, czego świadectwem były głównie dedykowane idei i jej bohaterom wystawy zbiorowe (cztery do 1950 roku).

Centralna rola w dramatycznym załamaniu się ideowości kategorii rewolucji w czarnogórskiej myśli społecznej przypadła Milovanowi Đilasowi, który w końcowym rozrachunku swych ideowo-politycznych działań odrzucił dogmaty „rewolucyjnej celowości" i dyktatury proletariatu. Nim to jednak nastąpiło, stał w pierwszym szeregu stalinowskich dogmatyków pełnych aktorskiej wręcz pasji niszczenia, kiedy w 1941 i 1942 roku masowo likwidował „wroga klasowego" w postaci domniemanych zwolenników ruchu czetnickiego (w większym stopniu niż Włochów), powołując się na antyimperialistyczny, a nie antyfaszystowski charakter walki czarnogórskich komunistów. Jego nieprzejednanie i stosowanie zasady odpowiedzialności zbiorowej napotkało opór samego Tity, który obawiał się nieprzewidzianej planem konkurencji oddolnych „republik rad" i zarzucał mu wprost sekciarskie „odchylenie lewicowego ekstremizmu" z wykorzystaniem tragicznego potencjału skłonności Czarnogórców do zemsty (→ zemsta krwi), a także nieleninowskie prowadzenie akcji rewolucyjnych metodą zasadzek i pochówków w zbiorowych grobach. Proradziecka w założeniach przedwczesna „wojna klasowa" Đilasa antycypowała jedynie i tak nieuniknione rozwiązania, choć lokalne sztaby wykorzystywały psychologiczne skłonności ludu we frazeologii typu „naród musi się mścić i zemści się". Miało to związek z jego przywiązaniem do heroicznie konotowanych miejsc (takich jak np. Borč) oraz tradycji „wykorzeniania zła" (tak samo w ekspedycjach karnych eliminowano rzekomych zwolenników Turków w czasach księcia Danila). Sam bohater tej czarnej karty w dziejach nowej Czarnogóry bronił się później konstatacją: „Rewolucja w swej istocie opiera się na przesadzie" (B. Kovačević, *Đilas, heroj – antiheroj*, 2006).

Jego brzemienna w skutkach reorientacja rozpoczęła się w przededniu konfliktu z Biurem Informacyjnym Międzynarodówki i była kontynuowana w 1952 roku, gdy jako „intelektualne skrzydło" partii (filolog z wykształcenia) przygotowywał argumenty przeciw stalinowskiej wersji ontologii postępu: walkę z biurokratyzmem postawił – za Lwem Trockim (1879–1940) – ponad innymi ambicjami rewolucji, za Karlem Kautskim (1854–1938) zaczął powątpiewać

w sens sztucznego jej wywoływania, podkreślił znaczenie procedur demokratycznych, „oręż duchowy" czystego dialektycznego marksizmu uznał za niesprawdzalny już w Rosji czasów leninowskich (*Państwo i rewolucję* wodza analizując pod kątem późniejszych kryzysowych wydarzeń), zakwestionował balast skostniałych formuł ekonomicznych, w duchu bernsteinowskim odrzucił antytetyczną „algebrę rewolucji" i jej ostrość w czasach pokoju, postawił problem konfliktu pokoleń w partii i równoprawności narodowych ruchów rewolucyjnych, zarzucił kierownictwu radzieckiemu zdradę ideałów Wielkiego Października (1952 – jednocześnie wielbiąc Titę jako „rewolucyjną i plebejską osobowość"), w kolejnych swych publikacjach od 1953 roku identyfikował wywalczony socjalizm z demokracją, konstatował, iż „rewolucja nie może ratować się swą przeszłością" (*Nove sadržine*, 1953), utożsamiając ją z walką o „ludzkie stosunki między ludźmi" (*Važnost oblika*, 1953) i widząc, że „choć antydogmatyczna, potrzebuje konsekwentnych dogmatyków" (*Bez zaključka*, 1953), nad nieokreślony cel ostateczny przedkładał „ciągły ruch i walkę", praktykę demokratyczną i „rzeczywistą wolność" uznał za „rewolucyjne powołanie i uniesienie" (*Revolucija*, 1954).

Paradoks polegał na tym, że już w 1948 roku formułowane w Belgradzie „rewizjonistyczne" poglądy Đilasa nie były dobrze przyjmowane w jego „węższej" ojczyźnie i dopiero po urzędowym przyjęciu jako nowej linii partii części z nich (wcześniejszych) instrukcje w tej sprawie dotarły do Titogradu. Przeciwników reformistycznej linii antyradzieckiej było w Czarnogórze wyjątkowo dużo, co wynikało z tradycyjnego lewicowego radykalizmu, bezrefleksyjnego rusofilstwa i niedoinformowania. „Praca społecznie użyteczna" śledczych służb bezpieczeństwa zebrała tu w związku z tym po 1948 roku obfite (około pięciu tysięcy osób) żniwo wśród „niezłomnych rewolucjonistów", aresztowanych często na podstawie poszlak i donosów. Wielka gorliwość dotyczyła też podejrzeń wobec osób ze ścisłego kierownictwa republiki, wynikając częściowo z chęci zajęcia miejsc oskarżonych (liczniejszych niż rzeczywiście „winni"). W późniejszym okresie „rewolucję czasów pokoju" nadzorowano m.in. przez Komisję ds. Pracy Ideologicznej przy Komitecie Centralnym Komunistycznej Partii Czarnogóry (kwestie oświaty, nauki i kultury; od 1964 roku czasopismo „Praksa") czy tamże afiliowane Centrum Marksistowskie (od 1977 roku „badające stosunki społeczne w kraju"). W wydanej za granicą książce *Nova klasa* (1957) Đilas pisał już o komunistycznych rewolucjach jako „największych oszustwach historycznych" tworzących nowe podziały. Jego przejście na tory legalizmu i reformizmu (autodeklaracja jednak „demokratycznej rewolucyjności") wynikało częściowo z rosnącej awersji do – także dawnego własnego – destrukcjonizmu i mechanizmu mnożenia ofiar, przeciwstawianej teraz pokojowej drodze demonstracyjnych protestów i strajków. Nim w ostatnich latach swego życia (zm. 1995) stał się całkiem politycznie pasywny, zdążył jeszcze wyrazić poglądy w kwestiach „sztucznie zmaterializowanej", „wszechnaukowej" dialektyki heglowskiej (sprawdzalnej częściowo najwyżej na terenie socjohistorycznym), pokazowych procesów lat 30., trwałości przywilejów

ekonomicznych „klasy rewolucyjnej", konfrontacji „jugosłowiańskiej rewolucji z radzieckim hegemonizmem państwowym", „czerwonych sztandarów 1968 roku", połączenia ideologii Gandhiego z „bałkańską buntowniczością przeoraną filozofiami racjonalistycznymi", zastosowania „środków rewolucyjnych" przeciw (!) samemu komunizmowi, nieprzemijającego prometejskiego i artystycznego „fanatyzmu wolności" (wszystko to w dziele *Nesavršeno društvo*, 1969). Jeszcze później opowiedział się za ascetycznym wzorcem osobowym „ofiarnika idei", który musi „strzec się codziennego życia", i przywołał motyw kosmicznej walki i cierpienia w poezji Njegoša, sytuującej człowieka w nieskończoności między upokorzeniem ciemnicy i światłem pełnej wolności (*Tamnica i ideja*, 1982). Ta pointa najlepiej oddaje rozterki idealisty wyrażającego „pierwotne" oburzenie moralne, lecz do końca niemogącego odnaleźć jego ujścia w przyziemnych procesach związanych z oswajaniem materii, przekształceniami własności (wyzwolenia od niej) czy likwidacją ideowego wroga.

Literacki aspekt związany z omawianą problematyką zawsze był na południowej Słowiańszczyźnie liczącym się argumentem psychologicznym – relacja słowa z ideą odgrywała tu ważną rolę budzicielską i integrującą. Głównym ideologicznym arbitrem rewolucyjnej czujności w tej dziedzinie artystycznej w całej Jugosławii był po drugiej wojnie światowej poeta czarnogórski Radovan Zogović, oskarżany po kolejnych politycznych odwilżach o pozostawanie w służbie ślepego dogmatyzmu. Zarzut ten mógłby zostać złagodzony, wziąwszy pod uwagę specyfikę kolektywistycznej mentalności narodowej, zgodnie z którą – jak poglądowo wykazał to Mihailo Lalić w powieści *Lelejska gora* (1957) – wobec bezlitosnej przyrody i ludzkiego okrucieństwa tutejszy człowiek nigdy nie może zerwać więzów ze swą hermetyczną wspólnotą społeczną. Z drugiej strony przekaz zmitologizowanego „żywego słowa" poddawało się bezwzględnej instrumentalizacji, widocznej choćby w stosunku do narodowego wieszcza Njegoša. Dla ideologów wczesnego powojennego socjalizmu w krytyce literackiej jego poezja dostarczała rzekomych marksistowsko-rewolucyjnych kontekstów: przesłanie „Neka bude što biti ne može" odnoszono do kierownictwa walki partyzanckiej, motyw wytępienia poturczeńców interpretowano jako akt oporu antyfeudalnego, przypisywano poecie rozróżnienie wojny sprawiedliwej i niesprawiedliwej, dostrzegano u niego „pierwotny socrealizm" zamiast romantyzmu, nadawano rolę patrzącego w przyszłość wychowawcy „postępowych mas walczących" itp. (przykłady z dziennika „Pobjeda" 1947, br. 1–4 – w setną rocznicę publikacji *Górskiego wieńca*). Przemawiający podczas głównych obchodów tej rocznicy (8 VI 1947) Blažo Jovanović i Radovan Zogović eksponowali „opór" Njegoša wobec kapitalistycznej Europy i zaproponowany przez niego wzorzec dla rozprawienia się z wrogami ludu oraz stworzony przezeń „hymn do walki rewolucyjnej". Tenże Jovanović w 1951 roku twierdził już, iż Njegoš wespół z KPJ broni państwo przed radziecką biurokracją (*Njegoš i njegovo vrijeme*, „Pobjeda", 6 IX 1951), inni autorzy widzieli w nim z kolei utopijnego socjalistę. Począwszy od lat 70. postać *tajnovidca* – „geniusza Czarnogóry" – zyskuje rysy „jugosłowiańskie", służąc początkowo za parawan późniejszych

ambicji separatystycznych, w myśl których „serbskość" poety miałaby być tylko zewnętrznym programem politycznym posługującym się jednym ze wspólnych mitów południowosłowiańskich.

Od końca lat 50., gdy już okrzepło główne osiągnięcie titowskiej „innej rewolucji" (→ titoizm) – system samorządowy, narastała urzędowa duma z jej specyfiki, podtrzymywana przez teoretyków i publicystów. Przykład dawał sam Tito, wyrażając się entuzjastycznie to o socjalistycznej moralności (brak konfliktu pokoleń, gdyż starsi przepoili młodzież „duchem rewolucyjnym"), to o empatii nowego człowieka („Nie jesteśmy samarytanami, lecz komunistami, którzy w pierwszym rzędzie winni być humanistami") (przemówienia podczas „gospodarskich wizyt", 1958). W tymże roku nowy program Związku Komunistów Jugosławii (ZKJ) zakładał utrzymanie rewolucyjnego ducha w zgodzie z deklarowaną zasadą: „Nic nie jest na tyle święte, by nie mogło ustąpić miejsca czemuś bardziej postępowemu". Dodatkowo wykazywano „antyhegemonistyczną rewolucyjność" idei ruchu państw niezaangażowanych. W latach 70. ZKJ i ZKCz definiowały się jeszcze jako partie rewolucyjnego działania, choć dostrzegały niepokojące je „rozdrobnienie klas". Belgradzkie autorytety socjologiczne, jak Miroslav Pečujlić (1929–2006), narzucały zaś myślenie o „rewolucyjnej samorządności pracowniczej" działającej równolegle do silnej władzy, a niektórzy historycy, jak Vladimir Dedijer (1914–1990), zaczęli rozważać problem dystansu czasowego w stosunku do każdej znanej ludzkości rewolucji. Veljko Vlahović, który poza Czarnogórą zrobił wielką karierę polityczną, w książce *Revolucija i stvaralaštvo* (1973) wymienił jeszcze kilka jej kardynalnych cech: opór przeciw uniformizacji, wyzwolenie ducha i marzeń, prowokowanie dylematów, nadziei i obaw, połączenie wizji z rzeczywistością, przełamanie tabu, wzniecenie twórczego niepokoju. W kryzysowych latach 80. część czarnogórskich ideologów proponowała jeszcze oderwane od rzeczywistości anachroniczne rozwiązanie powstania zbrojnego przeciw kapitalizmowi w krajach zachodnich. Ich „siłowa" recepta szła jednak w pewnym sensie z duchem czasu, bowiem wkrótce na fali tzw. rewolucji antybiurokratycznej (1987–1989), gdy władza partyjna Slobodana Miloševicia pod zmanipulowanym pretekstem solidarnej obrony kosowskich Serbów z kompromitującym wsparciem środowisk uniwersyteckich doprowadziła do odwołania całego kierownictwa Czarnogóry, brutalnie zainstalowano w Titogradzie lojalnych wykonawców jego poleceń. Forma i treść ideologii „robotniczej" zaczęła wówczas zdecydowanie ustępować miejsca nacjonalistycznej. Pokazowe mityngi w 1988 roku udowodniły wtedy, że spauperyzowana idea rewolucji może też służyć celom restauracji dawnych porządków – serbskiej Jugosławii. Po owej ostatniej próbie reanimacji powierzchownej symboliki rewolucyjnej – nie licząc „narodowej rewolucji" 2006 roku – już tylko organ weteranów „Glasnik. List SUBNOR-a" i Jugosłowiańska Komunistyczna Partia Czarnogóry pozostają jej wierni. Ta siła polityczna, kontynuująca od 2009 roku tradycje KPCz, w programie zawarła hasła „walki przeciw globalizacji, transformacji i rozbojowi prywatyzacji" w kraju o „półkolonialnym typie gospodarki" z użyciem rewolucyjnych i pokojowych metod,

z rezerwacją tych pierwszych raczej dla procesów międzynarodowych. Rolę nowej dyktatury proletariatu przeznaczyła przy tym dla kontroli całkowitej renacjonalizacji środków produkcji – bez przemocy i zbrodni, wedle „nauki marksistowskiej dostosowanej do współczesnych warunków" (program wyborczy JKPCz, 2009).

Odrębność historyczna i kulturowa ruchów demokratycznych w niewielkiej Czarnogórze na tle sąsiednich terytoriów wytworzyła wyraziste procesy i osobowości związane z – wyłącznie lewicowym – pojęciem rewolucji. Słownik radykalizmu społecznego zawierał początkowo głównie kalki frazeologii serbskiego programu Svetozara Markovicia, a później ideologii marksistowskiej i rosyjskiego bolszewizmu, także w wydaniu stalinowskim. Przeszedł on ewolucję od postulatów równości ekonomicznej (lata międzywojenne) i praw politycznych do spójnej doktryny ludowej władzy i państwa, wzbogacając się o wymiar antyfaszystowski. W tekstach różnego pochodzenia zyskuje cechy doktrynalne, wiążąc ideę z normami prawnymi i ideologicznymi, a w literaturze prezentuje niemal wyłącznie funkcję tendencji publicystycznej. Najbardziej oryginalne ujęcie omawianej kategorii widoczne jest w licznych pismach Milovana Đilasa, całkowicie rewidujących tradycyjny układ jej teoretycznych znaczeń i odciskających trwały znak na całej refleksji nad istotą narodowego czarnogórskiego wariantu emancypacji społecznej i indywidualnej w historii.

Leković D., *Savremena revolucija – svojina i sloboda*, „Luča" 1995, br. 1–2, s. 110–130; Radonjić R., *Socijalizam u Crnoj Gori*, Podgorica 2013; Stanišić M., *Tokovi revolucije u Crnoj Gori*, I–III, Nikšić 1984–1988.

Lech Miodyński

REWOLUCJA
(Macedonia)

Myśl oświeceniowa Jeana-Jacques'a Rousseau i Denisa Diderota łączyła rewolucję ze stanem kryzysu. Badając treści idiomu niezadowolenia społecznego, Reinhart Koselleck w *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1973) zwrócił uwagę na to, że nowoczesna świadomość nadawała kryzysowi sens dwojaki – diagnostyczny i prognostyczny. Zwolennicy cyrkularnej koncepcji dziejów, wskazując na historię jako sekwencję punktów zwrotnych i powtarzających się epizodów, niedających się planować ani tym bardziej kontrolować, podważyli tezę, że wiara w postęp uchroni relacje państwa i społeczeństwa przed konfrontacją. Zrywy rewolucyjne, jako wydarzenia gwałtowne, nie zawsze muszą doprowadzać do gruntownej zmiany porządku społecznego, upadku państwa, ale w każdych okolicznościach sygnalizują

rozdźwięk między oczekiwaniami społecznymi i gwałtowną potrzebę zmiany status quo. Rousseau, postrzegając rewolucję jako czas wielkiej zmiany, ostrzegał, że kolejne stulecie, w którym dokonają się rewolucje, będzie czasem nieustającego kryzysu.

Dla lokalnych patriotów rewolucje macedońskie były próbami samookreślenia etnosowego metodą przeciwstawienia. Wybór formy protestu miał uzasadnienie historyczne, gdyż żadna z innych metod walki nie gwarantowała skutecznego rozprawienia się z obowiązującym niesprawiedliwym porządkiem polityczno-społecznym. Rebelię jej zwolennicy rozumieli także jako działanie wyzwalające, eliminujące akty piętnowania i stygmatyzacji wspólnoty rzekomo niemającej wspólnej przeszłości i języka, a tym samym prawa do samostanowienia. Zakładano, że wykorzystanie rewolucyjnych środków działania pozwoli ostatecznie zerwać z egzystencją zbiorowości narażanej na stałe poczucie niebytu politycznego, bezradnej wobec agresywnej propagandy sąsiedzkich krajów kwestionujących zasadność macedońskich dążeń wolnościowych, narodowowyzwoleńczych, na ignorowanie prawa Macedończyków do samostanowienia przez decydentów zachodnioeuropejskich i Rosji. Początki rewolucyjnych buntów macedońskich wiążą się z powstaniem kresneńskim i razłowieckim w 1878 roku. Ostatecznie Macedończycy uczestniczący w buntach stłumionych przez Turków nie odnieśli bezpośrednich korzyści, a polityczne rozstrzygnięcia okazały się satysfakcjonujące wyłącznie dla Bułgarów. Gdy po zakończeniu wojny rosyjsko-tureckiej w traktatach pokojowych nie znalazły się oczekiwane zapisy, które odpowiadałyby interesom macedońskim, powrócono do ideowych projektów siłowego rozwiązania kwestii macedońskiej. Zawiązany na początku lat 90. XIX wieku konspiracyjny Македонски комитет (23 X 1893), w skład którego weszli: Hristo Tatarčev (1869–1952), Dame Gruev (1871–1906), Petar Pop Arsov (1868–1941), Ivan Hadži Nikolov (1861–1934), Andon Dimitrov (1867–1933) i Hristo Batandžiev (?–1913), ogłosił, że rezygnując z pomocy sił zewnętrznych, w maksymalnie krótkim czasie zmobilizuje ludność Macedonii do podjęcia walki narodowowyzwoleńczej. Uformowanie komitetu wskazywało, że rewolucja nie miała być dziełem przypadku. Liderzy i zwolennicy idei centralistycznych zakładali, że ich sposób działania umożliwi wyzwolenie Macedonii i Odrinu i ostatecznie doprowadzi do powstania niezależnego państwa macedońskiego. Pop Arsov, pod pseudonimem Vardarski, pisał o tym w swojej wydanej w Wiedniu broszurze *Стамболовщината в Македония и нейните представители* (1894). Konspiratorzy opowiadali się za bezzwłocznym rozpoczęciem działań, uznając, że odwlekanie realizacji planów daje czas przeciwnikom i umacnia resztę świata w przekonaniu, że nie istnieją powody zakwestionowania traktatu berlińskiego. Stricte rewolucyjny, wyzwoleńczy charakter miały Внатрешна македонска револуционерна организација (ВМРО/VMRO) – Wewnętrzna Macedońska Rewolucyjna Organizacja, zwana wewnętrzną/centralistyczną, bo powstała na ziemiach macedońskich, i Върховен македоно-одрински комитет (ВМОК/VMOK) stojący na czele działającej w Bułgarii i imperium

osmańskim organizacji rewolucyjnej Македоно-одринската организация (1895–1905), czyli tzw. wyrchowiści lub organizacja zewnętrzna. Pierwsza z nich powstała w Salonikach, druga w Księstwie Bułgarii w 1895 roku. Założyciele i działacze VMRO dążyli do zdobycia autonomii dla Macedonii i Tracji Odrińskiej, aktywiści VMOK uważali, że ostatecznie Macedonia stanie się integralną częścią państwa bułgarskiego. Do grona najważniejszych ideologów VMRO należał Ǵorče Petrov (1864/1865–1921), profesor, publicysta, historyk i ideolog ruchu rewolucyjnego, działacz przekonujący do rozstrzygnięć przyszłych losów kraju wyłącznie na terytorium Macedonii. Wspólnie z Goce Delčevem (1872–1903), jako przedstawiciele w komitecie zagranicznym organizacji, dążyli do przekonania bułgarskiej opinii publicznej i środowisk emigracyjnych w Bułgarii o słuszności działań na rzecz autonomicznego charakteru macedońskiego ruchu rewolucyjnego. Biogram Petrova, obdarzanego nie tylko w Macedonii mianem apostoła idei rewolucyjnej, wpisuje się w schemat życiorysu szlachetnego idealisty, zwolennika rewolucyjnego nacjonalizmu. Radykalizm, od czasów szkolnych manifestowane przekonania o równości ludzi bez względu na pochodzenie społeczne i etniczne, uzasadniały jego udział w buncie uczniowskim, mimo groźby relegowania z salonickiej placówki. Z Płowdiwu, gdzie ostatecznie sfinalizował własną edukację, wrócił do Macedonii. Pracował jako nauczyciel kolejno w miejscowościach: Štip, Skopje, Bitola i Saloniki. W tym ostatnim mieście, w gimnazjum realizującym nowoczesny program kształcenia, uczył geografii, bułgarskiego i francuskiego. Zaangażowany politycznie, wspólnie z Delčevem sformułował treści ustawy i zasady organizacji. W 1895 roku został członkiem Komitetu Centralnego VMRO. Współcześni, np. Gruev, Anastas Lozančev (1870–1945), cenili negocjacyjny talent i umiejętność prowadzenia polemiki przez Petrova, w każdych okolicznościach niezłomnie broniącego sprawy macedońskiej. Nieoficjalnym organem zagranicznego przedstawicielstwa (nieformalny/konspiratorski charakter działań powodował, że wydawane w Sofii pismo ukazywało się nieregularnie) było „Бунтовникъ" (1898–1899). O doborze informacji zamieszczanych na jego łamach decydował Petrov. Teksty jego autorstwa dotyczyły przede wszystkim wydarzeń w Macedonii. Z jednej strony przekonywał, że wolność osiąga się wyłącznie „mocą karabinu", gdyż siła tyranii tureckiej opiera się na wojsku; z drugiej wskazywał, że kluczem do pokonania wroga jest wykorzystanie niezdolności hegemona do zrozumienia i porozumienia z ludem/narodem (→ naród – Macedonia). Negatywnie oceniał postawę zamożnych właścicieli ziemskich, wskazując, że przez negowanie sensu rewolucji unicestwiali dzieło dające realną szansę na wyzwolenie kraju. Podobnie komentował wystąpienia dyplomatów europejskich, którzy nie tylko przekłamywali i wypaczali obraz powstańców, ale poniżali w oczach Zachodu naród macedoński. Protestował przeciwko stereotypowym objaśnieniom sytuacji w Macedonii i nie zgadzał się z formułowanymi przez zagranicznych obserwatorów komentarzami, że wolność da się wywalczyć bez sięgania po broń. Nie akceptował pomysłu, aby skromny kapitał Macedończyków powierzyć Turcji. Adresatami informacji

zamieszczanych w piśmie „Бунтовникъ" byli mieszkający w Bułgarii emigranci macedońscy (20–30 osób), ale kilka egzemplarzy pisma kolportowano także do Macedonii. Perswazyjny ton publicystyki miał przekonać czytelników do racji działaczy agitujących na rzecz wsparcia ruchu rewolucyjnego na terenie Macedonii. Wydano jedenaście numerów, z których do dziś zachowały się zaledwie trzy. Idee lansowane przez Petrova w publicystyce nie cieszyły się dużym poparciem rodaków, tym bardziej że separatystyczne projekty kontestowały także środowiska bułgarskie współpracujące z Macedończykami mieszkającymi w Sofii (zasadniczym powodem polemiki w tym ostatnim wypadku była obawa, że Petrov zagrozi realizacji bułgarskiej koncepcji rozwiązania kwestii macedońskiej, tj. włączenia jej ziem do Wielkiej Bułgarii). W 1902 roku Petrov opublikował w Sofii broszurę *Македонското ослободително дело на бугарска почва*, w której podkreślał rolę obiektywnego spojrzenia środowiska polityczno-społecznego i kulturalnego na kwestie „zniewolonej Macedonii". Zwracał przede wszystkim uwagę na niebezpieczeństwo opacznego wykorzystywania kwestii macedońskiej. Przestrzegał przed pochopnym „umasowieniem" ruchu, zgodą liderów na obecność w szeregach organizacji jednostek miałkich, których natrętną i krzykliwą agitację bierze się za dobrą monetę i tym samym nazbyt szybko obdarza mianem świętych patronów rewolucji. Protestował przeciwko zwyczajowi nazywania bohaterami ludzi o wątpliwej reputacji, morale i temperamencie rozbójników tylko dlatego, że wyprawiają się do Macedonii z karabinem w ręku. Środowiska tworzącego komitety macedońskie w Bułgarii nie wahał się określać mianem „dworaków cara". Stanowczo i uporczywie domagał się autonomii dla macedońskiego ruchu rewolucyjnego, podkreślał, że łudzenie się iluzorycznymi obietnicami osiągnięcia celu za pomocą nierewolucyjnych, dyplomatycznych metod jest karygodne. W przypadku Petrova, intelektualisty i historyka, bezwzględne oddanie się działalności politycznej było rezultatem osobistego wyboru, przekonania, że szczególne okoliczności polityczno-społeczne każą naukę poświęcić na rzecz krzewienia idei rewolucyjnych. Nie oznaczało to, że bez wahania podpisał notę dotyczącą natychmiastowego wzniecania powstania w Macedonii. Gdy głosami większości podjęto decyzję o rozpoczęciu powstania ilindeńskiego (1903) (→ Ilinden), Petrov aktywnie w nim uczestniczył, pełniąc funkcję wojewody w okręgach prilepskim i marivoskim. Po klęsce, gdy większość działaczy, którzy przeżyli rewoltę, wyemigrowała do Bułgarii, on sam jakiś czas pozostał w Macedonii. *Post factum* miał okazję przekonać się o słuszności swojej koncepcji rozwiązania tzw. sprawy macedońskiej. Niedostateczna integracja zwolenników ruchu rewolucyjnego, intrygi, prywata, demoralizacja środowiska, co nie pozostawało bez wpływu na postawę ludności, dawała asumpt do przekonywania i nalegania na rozpatrywanie i rozwiązywanie ważnych kwestii publicznych w planie ogólnym, nielokalnym, w odleglejszej perspektywie działania. Na kongresie w Rile (1905) ponownie powierzono mu funkcję reprezentanta zagranicznego przedstawicielstwa VMRO w Sofii. Po rewolucji młodotureckiej wspólnie z Antonem Straszimirowem (1872–1937)

wydawał w Salonikach pismo społeczno-literackie „Културно единство” (1908–1909). Ukazało się jedenaście numerów. Dewizą i motywem przewodnim jego wystąpień było hasło „Macedonia dla Macedończyków”, co niektórym graczom na bułgarskiej scenie politycznej pozwalało nazywać Petrova separatystą. Członkowie rozdrobnionego i podzielonego środowiska, małych i większych ugrupowań politycznych atakowali Petrova, zarzucając mu oportunizm. Po wojnach bałkańskich i pierwszej wojnie światowej, mimo krytyki otoczenia za nieustępliwość i lekceważenie racji współpracowników, działacz nie utracił pozycji autorytetu politycznego. Kwestionowanie polityki lidera działającej na emigracji w Bułgarii organizacji VMRO (zjednoczenie ziem macedońskich i uzyskanie autonomii, ostatecznie niezależności) Todora Aleksandrova doprowadziło do skazania Petrova na karę śmierci (Sofia, 1921).

Apologetą buntu i rebelii był publicysta, autor prozy o tematyce społecznej, ale także poezji okolicznościowej i sztuk teatralnych, Petar Stojkov (?–?). W autocharakterystyce deklarował, że nie jest poetą, pisarzem, lecz patriotą macedońskim zobowiązanym do pracy na rzecz organizacji. Credo życiowe – obowiązek miłości ojczyzny, walki o wyzwolenie – zwieńczał deklaracją oddania życia pod sztandarami świętej narodowej sprawy rewolucyjnej. Świadectwem autentycznej wiary Stojkova w idee bezwzględnego podporządkowania egzystencji walce powstańczej były kolejne zbiory opublikowanych tekstów: *Македонски поборник по слободата на Македонија* (1897), *Смрт на непријателите* (1898) z opowiadaniem *Победник на шпионот* i *Жална Македонија* (1899). W *Клучот на македонската револуција* (1898) – apelu skierowanym do przyszłych pokoleń – nawoływał o jedność i wiarę w możliwość pokonania „zgniłej Turcji” przez zorganizowanie własnymi siłami pospolitego ruszenia powstańczego. Publicystyczny styl quasi-literackiej twórczości Stojkova, bezpośredni zwrot do czytelnika korespondowały z upowszechnianymi przez działaczy VROMO treściami ulotek agitacyjnych, szczególnie tymi, które sygnował imieniem i nazwiskiem Goce Delčev. Opus twórczy był programowym manifestem idei, jako że pisarzem nie może zostać ktoś, kto nie jest jednocześnie rewolucjonistą. W 1903 roku Stojkov zaczął wydawać w Sofii czasopismo „Бунтовникъ”. Umieszczane na łamach zachowanych trzech numerów zapiski bohaterów, którzy oddali życie w walce o wolną ojczyznę, portrety wybitnych rewolucjonistów i *Отворено писмо* – własny tekst prozatorski proponował traktować jako „uromantycznioną biografię Macedonii”. Zaangażowanie twórcy/rewolucjonisty utożsamiał z imperatywem dawania świadectwa o niezłomnych, niepokornych, świetlanych postaciach, o tych, dla których święta sprawa macedońska znaczyła walkę o wolność, prawdę i równość.

Krste Misirkov (1874–1924) nie był twórcą koncepcji ruchu rewolucyjnego, nie uczestniczył w powstaniu ilindeńskim (→ Ilinden), ale po klęsce tematowi rebelii poświęcił rozdział zatytułowany *Што направифме и што требит да праиме за однапред?* swojego wiekopomnego dzieła *За македонски работи* (1903). Refleksja Misirkova nie mieściła się w apologetycznym repertuarze wielkich narracji macedońskich. Już w słowie wstępnym autor spetryfikował

zryw narodowy, nazywając wydarzenia historyczne spektaklem scenicznym: „Rodacy bohatersko, ofiarnie składali krwawą daninę ojczyźnie. Walka była i jest desperacka. Cała Europa z uwagą śledziła te wydarzenia. Papier gazet puchł od wiadomości z teatru powstańczego". Spodziewał się, że rodaków, opinię publiczną zaskoczy ton ostrej krytyki błyskawicznie mitologizowanego wydarzenia. Misirkov winił organizatorów za bałagan organizacyjny, co oznaczało skazanie powstania na klęskę jeszcze przed jego wybuchem. Wypomniał, że tym samym nie tylko zaprzepaszczono realną szansę na wyzwolenie Macedonii, ale znacznie pogorszono los jej mieszkańców. Zasadnicze pretensje zgłaszał do destruktorów dzieła rewolucyjnego, jak nazywał m.in. Tatarčeva, Matova, Radeva, działających z terenu Bułgarii i niezdolnych do współpracy z ochotnikami, którzy do powstania zgłosili się, przyjeżdżając z Piotrogrodu (m.in. Delčev, Gruev). Opis samej waśni liderów zajmował jednak marginalne miejsce w wywodzie Misirkova. Sednem konstatacji było stwierdzenie, że wybrano złą, niebezpieczną drogę działania, w całej rozciągłości kompromitującą Macedończyków (komitety oczekiwały wsparcia Rosji, którego nie należało się spodziewać – pamiętając o zaangażowaniu imperium w wojnę roku 1878 i sekwencję ustaleń dotyczących powstania niepodległej Bułgarii). Oznaczało to utrwalanie złego, „teatralnego" charakteru buntu i dalsze postrzeganie przez Europejczyków mieszkańców Macedonii jako ludzi mentalnie i emocjonalnie niedojrzałych. Paradoksalnie, jak zauważał autor, rodaków nie powinno się obarczać wielką winą za tragiczne wydarzenia, gdyż z wielu stron byli podżegani do wzniecenia powstania, a młody naród miał powody, by ulec pokusie zmierzenia się z tego rodzaju wyzwaniem.

Misirkov odmówił działaniom rewolucjonistów waloru wyjątkowości i określania ich natury mianem skomplikowanej. Nie negował, że wysiłek jest obarczony emocjami i towarzyszy mu napięcie nerwowe, ale stwierdził, że sami rewolucjoniści – młoda inteligencja macedońska – przeceniali wagę swojego dzieła. Wykluczał myśl, że brak doświadczenia, naiwność miałyby stać się budulcem mitu heroicznego i kreować specjalne uznanie dla rewolucjonistów. Akceptacja rewolucji, zwracał uwagę Misirkov, oznaczała narażanie się na utratę życia, a tych, którzy potencjalnie przetrwaliby zawieruchę, skazywała na egzystencję w biedzie lub konieczność rozpoczynania życia od początku, bez gwarancji, że podołają nowym zobowiązaniom. W mniemaniu autora przewinienia organizatorów rebelii miały także wymiar nieetyczny. Egoizm, pychę i lekceważące podejście do życia mieszkańców wsi, środowiska, w którym planowali i przeprowadzali operacje bojowe, uznał za przejaw cynizmu rewolucjonistów. W imię sprawdzenia skuteczności swoich fantasmagorycznych, niemających prawa ziścić się eksperymentów nie wahali się igrać życiem prostego człowieka. Misirkov, zdeklarowany propagator ewolucyjnych metod w dążeniu do rozwiązania kwestii macedońskiej, apelował do młodej generacji inteligentów, aby wyrządzone przez rewolucjonistów krzywdy sukcesywnie wymazywano, angażując siły w krzewienie wiedzy i upowszechnianie przesłania myśli oświecicielskich (К. Мисирков, *За македонски работи*, 1903).

W okresie międzywojennym, po zabójstwie Todora Aleksandrova (1924), kontynuatorem dzieła rewolucji i jedynym przywódcą VMRO ogłosił się Ivan Mihajlov (1896–1990), autor napisanej w latach 1947–1948 specjalnie dla odbiorcy amerykańskiego i wydanej w Stanach Zjednoczonych książki *Македония – Швейцария на Балканите*. Programowo odwoływał się do skrajnie zorientowanych programów anarchistycznych (→ anarchizm). Dekada (lata 20. i pierwsza połowa lat 30. XX wieku) kierowania przez lidera akcjami zbrojnymi skutkującymi eliminowaniem przeciwników idei wynegocjowania autonomii dla zjednoczonej Macedonii pod egidą Bułgarii została zapamiętana jako czas zamachów i terroru. Ofiarami porachunków politycznych byli zarówno przedstawiciele bułgarskiego życia publicznego, m.in. przywódca ludowców Aleksandyr Stambolijski (1879–1923), jak i władca serbski Aleksander Karađorđević (1888–1934), a także Macedończycy, starsi działacze, np. Todor Panica (1879–1925) czy Ǵorče Petrov (1865–1921), zasłużeni dla sprawy rewolucyjnej, ale nieakceptujący metod rozwiązywania kwestii macedońskiej przez Mihajlova.

Hasła „rewolucja" i „rewolucyjny" mają imponującą reprezentację w okresie powojennym, gdy Macedonia stała się autonomiczną socjalistyczną/„ludową" republiką Jugosławii (SFRJ). Lansowana przez ideologów teza, że społeczeństwo z entuzjazmem nie tylko uczestniczy w porządkowaniu kraju ze zniszczeń wojennych, ale przede wszystkim jest świadome znaczenia rewolucyjnych przemian ustrojowych nie zawsze znajdowała pokrycie w praktyce (niepowodzenie akcji kolektywizacji wsi, ale stosunkowo bezkonfliktowa nacjonalizacja przemysłu).

W kulturze i literaturze objaśnianie sensów idei rewolucji powierzano twórcom, którzy epokowe doświadczenia zbiorowości opisywali w neoromantycznej manierze. Misja „służenia sprawie" wymagała bezwzględnej symbiozy sztuki z życiem, aby dzieło potwierdzało zasadność budowania świata fundowanego na monolitycznej rewolucyjnej ideologii. Tematy, wątki literackie „jednoczyły" macedońską i całą jugosłowiańską wspólnotę, uwalniając tożsamości obywateli z niepostępowych ograniczeń. Przykładem takich autorów i dzieł pozostają: Kole Čašule (1921–2009) oraz jego *Задруга* (1950) i *Црнила* (1959), Slavko Janevski (1920–2000) i *Село зад седумте јасени* (1952), Živko Čingo (1935–1987) oraz *Пасквелија* (1961) i *Нова Пасквелија* (1962). Paradoksalnie, odwilżowa transformacja kultury nie skutkowała entuzjastycznym nastawieniem do prób odnowienia w Macedonii, z ducha rewolucyjnej, tradycji awangardowej. Neoawangardowe strategie, proponowane przez np. Vladę Uroševiḱa (1934) lub Petre M. Andreevskiego (1934–2006), odbierano jako sygnały buntu i negacji zagrażające programowej więzi sztuki z życiem, a więc niebezpiecznej dla obowiązującej ideologii.

Знацитѣ на пораженство и следъ пропадането на Югославия (въ течение на Втората свѣтовна война), *Спомени IV – Освободителната борба 1924–1934 г.* (*продължение*), Indianapolis (USA) 1973; Ковилоски С., *Културната преродба во*

Прилеп во 19 век, Скопје 2015; Миронска-Христовска В., *Македонската преродба*, Скопје 2007, с. 134–173; Михайлов И., *Нашата 1903 година*, w: *Сборник Илинден 1903–1953*, Indianapolis (USA) 1953; Точиновски В., *Расказот на македонскиот 19 век*, Скопје 2009.

Celina Juda

REWOLUCJA
(Serbia)

Idea rewolucji na ziemiach serbskich wyraźnie zaistniała na przełomie XVIII i XIX wieku w okresie zauważalnych już wcześniej przemian na gruncie kultury. Zapoczątkowane wówczas zdecydowane działania mające na celu ukształtowanie ogólnonarodowego modelu kulturowego, któremu towarzyszyła zachodnioeuropejska inkulturacja, jak również przełomowe dla serbskiej państwowości wydarzenia z czasem zyskają w narodowej historiografii miano kluczowych i decydujących zjawisk i procesów o charakterze rewolucyjnym. W sposób szczególny wobec wytworzenia się odpowiednich warunków dla tego typu wydarzeń oddziaływał kontekst polityczno-kulturowy, jaki związany był z turecką dominacją trwającą na ziemiach serbskich od przełomu XIV i XV wieku. Upadek średniowiecznego państwa serbskiego, regres w obszarze kultury (→ kultura) i literatury, jak również przełomowe dla dalszych dziejów Serbów przemiany w obrębie geopolitycznych losów narodu (→ naród), prowadzące do powstania tzw. Serbii tureckiej i Serbii austriackiej, przygotowały grunt pod diametralne zmiany w kwestiach politycznych (→ polityka), społecznych i kulturowych, później także ekonomicznych.

Wskazane tu skrótowo uwarunkowania pojawienia i kształtowania się wspomnianej idei wpłynęły oczywiście na jej bardzo szerokie i niejednoznaczne rozumienie. Punktem wyjścia poszukiwań idei rewolucji na przełomie XVIII i XIX wieku staje się wyrażana coraz bardziej dobitnie przez działaczy i ideologów serbskich, przede wszystkim Dositeja Obradovicia (1742–1811) (→ dositejewszczyzna), potrzeba zmian na płaszczyźnie kultury, co wiązało się z napływem idei zachodnioeuropejskich (→ racjonalizm; → oświecenie). Aspekt kulturowy, tak silnie zaznaczany w tym okresie, już wkrótce został wzbogacony – dzięki dążeniom Serbów do wyzwolenia spod dominacji tureckiej – przez element narodowo-tożsamościowy i polityczny. Wraz z umacnianiem się serbskiej niezależności szybkie, przełomowe, często też gwałtowne przemiany objęły także kwestie społeczne i ekonomiczne.

Na początku XIX wieku za sprawą dwóch powstań (1804–1813 i 1814–1815) Serbowie rozpoczęli demontaż imperium osmańskiego, pod którego

jarzmem znajdowała się wówczas znaczna część Słowian bałkańskich. Rola Serbów w tym przełomowym procesie dla całego obszaru zajmowanego przez Turków, jak również, a może przede wszystkim, znaczenie tych wydarzeń dla odrodzenia państwa serbskiego przyczyniły się do ukucia dla nich miana rewolucji serbskiej. Za twórcę tego określenia uchodzi niemiecki historyk Leopold von Ranke (1795–1886), który użył go w 1829 roku w dziele fundamentalnym dla opisu dziejów Serbii początku XIX wieku *Die serbische Revolution. Aus serbischen Papieren und Mittheilungen*, powstałym dzięki wymiernej pomocy Vuka Stefanovicia Karadžicia (1787–1864), który dostarczał mu potrzebnych materiałów i źródeł. Sam serbski ideolog i działacz w swoich tekstach prawie w ogóle nie używał ani pojęcia „rewolucja" (*revolucija*), ani „powstanie" (*ustanak*), choć były mu znane – pojawiają się jedynie w artykule *Grci i Srbi* (1837) oraz konspekcie pracy *Istorija Srbije*. Konsekwentnie wszak stosował określenie „bunt" (*buna*), którym jednak obejmował daleko szersze zjawiska polityczne w Serbii (bunt Karađorđa z 1804 roku, Hadži-Prodana Gligorijevicia z 1814 i Miloša Obrenovicia z 1815 roku), ale mające źródło również w jarzmie tureckim.

Sformułowanie rewolucja serbska jednoznacznie określiło ramy postrzegania dwóch powstań serbskich, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę kontekst europejski z przełomu XVIII i XIX wieku, nacechowany atmosferą rewolucyjną i romantyczną fascynacją ludem walczącym o wyzwolenie. Użycie tego określenia przez niemieckiego historyka w stosunku do wydarzeń dziejących się – mogłoby się wydawać – na marginesie dziejów całego kontynentu odnosi się – przez analogię – do rewolucji francuskiej (1789), poza tym zdecydowanie włącza tym samym serbskie zmagania o wolność w obręb ogólnoeuropejskiego fermentu i buntu przeciw zniewoleniu i skostniałemu porządkowi.

Dla samych Serbów natomiast tak rozumiana rewolucja serbska – jako kolejny istotny etap w walce przeciw Turkom i jako „zemsta za Kosowo" (→ idea kosowska) – oznaczała diametralny przewrót w kluczowych dla narodu kwestiach. Powstania, które z początku były buntem nieświadomych chłopów przeciw wyzyskowi i gwałtom janczarów, nie zaś ruchem wymierzonym we władzę sułtana, doprowadziły ostatecznie do odrodzenia państwa serbskiego, określanego w serbskiej historiografii jako „zmartwychwstanie państwa" (sformułowania *vaskrs države srpske* pierwszy użył Milan Đ. Milićević w kontekście uzyskania przez Serbów autonomii w 1812 roku). Nim się to dokonało, rewolucja serbska w znaczący sposób przyczyniła się do wskrzeszenia tożsamości narodowej i konsolidacji dwóch narodowych grup zamieszkujących odpowiednio Serbię turecką i austriacką. Towarzyszył temu rozkwit różnych form kultury, w tym piśmiennictwa – walka o niezależność narodową wywoływała w ludziach potrzebę dawania świadectwa tych ważnych wydarzeń; stąd rozkwit pamiętnikarstwa, literatury podróżniczej, korespondencji prezentującej obraz tamtego przełomowego czasu. Serbia, stając się z czasem „bezdyskusyjnym centrum politycznym" w regionie (Dušan T. Bataković, *A Balkan-Style French Revolution? The 1804 Serbian Uprising in European Perspective,* „Balcanica.

Annual of the Institute of the Balkan Studies" 2006, XXXVI) odegrała decydującą rolę w procesie jednoczenia narodów południowosłowiańskich (Serbia jako Piemont).

Na rewolucyjne znaczenie wydarzeń z początków XIX wieku – dwóch powstań serbskich zwracał uwagę z perspektywy drugiej połowy stulecia – i w kontekście idei socjalistycznych (→ socjalizm) – Svetozar Marković (1846–1875). Rewolucja serbska przyczyniła się według niego nie tylko do zapoczątkowania procesu rozpadu imperium tureckiego i zmian polityczno-administracyjnych, ale przede wszystkim doprowadziła do tego, że została „wymazana cała klasa ludzi niepracujących, która żyła zupełnie odmiennym życiem: posługiwała się innym językiem, wyznawała inną religię (→ religia), a naród serbski postrzegała jako swoją własność" (*Srbija na istoku*, 1872). W ujęciu inicjatora ruchu socjalistycznego na ziemiach serbskich powstania z początku wieku miały zatem aspekt nie tylko narodowo-polityczny i militarny, ale także społeczny. Na tym jednak nie wyczerpuje się rola tych wydarzeń, gdyż zapoczątkowały one również – według Markovicia – zmiany w obrębie kultury narodowej towarzyszące reorganizacji struktury społecznej: zwiększa się rola miast w sensie socjoekonomicznym (czemu towarzyszy także napływ odmiennych form kultury i obyczajów, zachodnioeuropejskich towarów oraz wypieranie wschodniego stylu życia), następuje też związany z tym rozpad systemu patriarchalnego na serbskiej prowincji.

Dla Svetozara Markovicia sens idei rewolucji – jak zaznacza w tej samej rozprawie – wynika z jego rozumienia cywilizacji. Jej podstawą jest „rozwinięte myślenie" (*razvijeno mišljenje*) i „rozwinięte odczuwanie" (*razvijeno osećanje*), które umożliwiają człowiekowi rozwój z jednej strony kultury materialnej i środków potrzebnych do osiągnięcia dobrobytu, z drugiej zaś kultury duchowej wraz ze wszystkimi jej relacjami jednostkowymi i społecznymi. Kształtowanie się kultury europejskiej odbywało się jednak pod wpływem różnych czynników, które wyłączały z tego rozwoju ogromną część społeczeństwa. Cywilizacja europejska wytworzyła w formie wiedzy, technicznych wynalazków czy społecznych idei i haseł wielką siłę, będącą w posiadaniu mniejszości; była to – jak ją określa Marković – „bezużyteczna siła" (*snaga neupotrebljiva*). Społeczne ramy funkcjonowania tego niewykorzystanego potencjału kultury europejskiej uniemożliwiły niższym warstwom społecznym zdobycie wykształcenia (→ kształcenie) i odpowiedniego stanu posiadania, czyli przeszkodziły im w ucywilizowaniu się. Marković zauważa jednocześnie, że to fałszywe pojęcie cywilizacji było ówcześnie adaptowane w życiu zbiorowym i wyobrażeniach społecznych w Serbii. Tymczasem jedynym rozwiązaniem tej sytuacji okazuje się zburzenie przeszkód utrudniających jednostce swobodną pracę i nieskrępowany rozwój. Dlatego w dziele *Srbija na Istoku* Marković przywołuje rewolucję francuską jako przykład przewrotu, który zakładał, że państwo to nie własność warstw uprzywilejowanych (*svojina privilegisanih staleža*), lecz zawarta przez wszystkich obywateli umowa oparta na wolności.

Przeprowadzając zaś gruntowną krytykę idei Wielkiej Serbii (→ idea wielkoserbska) jako naczelnego programu serbskiej polityki czasów panowania dynastii Obrenoviciów, Svetozar Marković przekonuje, że jej realizacja oznacza przejęcie przede wszystkim władzy nad Bośnią i Hercegowiną. Mogłoby się to dokonać drogą rewolucji społecznej, która doprowadziłaby do zniszczenia żyjącej tam od kilku wieków arystokracji. Równocześnie Marković wyraża wątpliwość, czy na pewno bośniacka *raja* wyswobodzona spod władzy jednego tyrana chciałaby znaleźć się pod władzą drugiego, tym razem serbskiego.

Rewolucję w rozprawie *Srbija na Istoku* traktuje Marković jako „jedyny prawny stosunek (*pravni odnos*) i jedyny możliwy sposób, żeby stworzyć nowe serbskie państwo" i zaznacza, że jest to idea, która zakorzeniła się wśród wielu wykształconych ludzi w Serbii, Bośni i Hercegowinie oraz Czarnogórze. Przyjęcie takiego założenia powoduje między innymi, że wówczas ustaje prawny status Serbii i Czarnogóry jako niezależnych państw i pozostaje na arenie historycznej naród serbski jako kolektyw jednostek, które na mocy ogólnego porozumienia tworzą nowy porządek prawny. Zburzenie całego dawnego układu – określa go jako „państwowe więzy, które dzielą i dławią serbski naród" (a który wynika z porządku politycznego panującego na całym Półwyspie Bałkańskim) – uważa za główne zadanie Serbii. Wobec pojawiających się ewentualnie głosów, że rewolucja wywołuje anarchię (→ anarchizm) i barbarzyństwo i że próżno oczekiwać, by przyniosła nowy lepszy porządek, przywołuje przykład rewolucji z początku XIX wieku, kiedy to zniszczenie porządku ustanowionego przez Turków oznaczało stworzenie ładu lepszego od obalonego i od tego, który obowiązywał w Serbii w drugiej połowie stulecia. Dlatego też uważa, że zadaniem narodu serbskiego jest podjęcie i kontynuacja tamtej rewolucji, i to nawet wbrew opiniom tych wszystkich, którzy uważają, że zachowanie status quo leży w ich interesie. Rewolucja przyniesie oswobodzenie narodu od patriarchalnych instytucji, reliktów dawnej cywilizacji, nacisków ze strony tureckiej i obcych wzorców; przyczyni się do stworzenia społeczeństwa „na fundamencie wolności, równości i braterskiej wzajemności".

Radykalne rozumienie rewolucji w warunkach serbskich reprezentował członek ruchu Svetozara Markovicia (potem z nim skonfliktowany), „fanatyk idei socjalistycznej" i „zwolennik profesjonalnego zaangażowania rewolucyjnego" Dimitrije Mita Cenić (1851–1888), który czerpał z myśli francuskiego jakobinizmu i idei Rosjanina Siergieja Nieczajewa (1847–1882). Głównym ideologicznym założeniem Cenicia było przeprowadzenie rewolucji w celu osiągnięcia najważniejszych jej celów wszystkimi możliwymi środkami, w tym również przy zastosowaniu terroru i przemocy. „Rewolucyjny koncept transformacji Serbii" Cenicia był najbardziej radykalną opcją polityczną w XIX-wiecznej Serbii. Spośród trzech prądów rosyjskiego rewolucyjnego narodnictwa (serb. *narodnjaštvo*) – anarchizm Michaiła Bakunina, ewolucjonizm (→ ewolucja) Piotra Ławrowa i jakobinizm-blankizm Siergieja Nieczajewa – tu dał o sobie znać trzeci z nich, reprezentowany najpierw przez Dimitrija Stojanovicia, a następnie właśnie przez Cenicia. W czasopiśmie „Radnik", które sam założył,

wykładał swoje poglądy i prowadził polemiki z przeciwnikami, zwłaszcza zwolennikami Svetozara Markovicia. Pisząc o rewolucji, usprawiedliwia stosowane w jej imieniu i w jej celu przemoc i terror; są one usprawiedliwione, gdy na drodze rewolucyjnej transformacji społeczeństwa pojawią się przeszkody (Dragan Lakićević nazwał to „teleologią przemocy i terroru" – *Filozofski izvori političkog mesijanstva*, 1994). W związku z tym, że Cenić – w przeciwieństwie do Markovicia – marginalizuje rolę czynnika ekonomicznego w swoim projekcie socjalizmu, wysuwa na plan pierwszy jego wizję jako projektu moralnego i ogólnoludzkiego. Przemiany społeczne, do których dąży socjalizm, należy zrealizować na drodze przewrotu rewolucyjnego.

Z ideą rewolucji w serbskiej świadomości wiąże się niebagatelna dla dalszych losów całej kultury narodowej działalność Vuka Stefanovicia Karadžicia, który odrzucając model cerkiewny i narzucając paradygmat ludowy, doprowadził de facto do zaburzenia ciągłości rozwoju kulturowego. Zaburzenie naturalnego porządku rozwojowego, czego konsekwencją stało się zerwanie z tradycją (→ tradycja) średniowiecznej kultury cerkiewnej i oparcie jej na szerokim, często wspólnym dla większej części Słowian południowych fundamencie folklorystycznym, ostatecznie zamknęło serbską kulturę w hermetycznym kręgu tematów i treści, które co prawda w XIX-wiecznej Europie (→ Europa) przeżywającej romantyczne fascynacje ludowością budziły zachwyt i podziw, ale dla samej kultury serbskiej w dłuższej perspektywie działanie to okazało się niekorzystne. Jego propozycje językowe i literackie, rzutujące na kształt całej kultury narodowej, spotkały się ze sprzeciwem znacznej części elity serbskiej, odrzucającej nagłe i zdecydowane zmiany na tej płaszczyźnie. To, co w wielu kulturach europejskich tego okresu było jedynie fascynacją mającą odzwierciedlenie w specyficznym i oryginalnym – ale jednym z wielu – subkodzie kulturowym danego kraju, na ziemiach serbskich i za sprawą Vuka Karadžicia stało się dominującym i właściwie jedynym pożądanym sposobem twórczej ekspresji czy nawet wzorcem organizacji całej kultury narodowej.

Liczne świadectwa ukazują wysiłki Vuka Karadžicia zmierzające do popularyzacji swoich reform jako wojnę, walkę czy właśnie rewolucję, natomiast na rewolucyjny charakter proponowanych przez niego innowacji zwracało uwagę wielu jego zwolenników, zarówno mu współczesnych, np. Đuro Daničić (1825–1882), jak i późniejszych, np. Aleksandar Belić (1876–1960), który nazywał Vuka rewolucjonistą stwarzającym „nową literaturę w nowym języku" (*Borba oko našeg književnog jezika i pravopisa*, 1935). Ta sama rewolucyjna perspektywa w ocenie dokonań Vuka Karadžicia obowiązywała właściwie przez cały XX wiek w serbskiej nauce o literaturze i kulturze. Jeden z najbardziej wpływowych literaturoznawców Jovan Deretić (1934–2002) twierdził, że „Vukowska rewolucja jest przedłużeniem rewolucji społeczno-politycznej" (*Prvi ustanak i srpska kultura*, 1981), a Vaso Milinčević (ur. 1928) w podobnym tonie mówił o Vuku jako „dziecku powstań", odnośnie natomiast do jego „kulturowej rewolucji" zaznaczał, że jest nie tylko kontynuacją, lecz i próbą „nadania sensu" wysiłkom powstańców z początku XIX wieku (*Tvorci i tumači srpskog romantizma*, 1984).

Na konieczność postrzegania działalności Vuka w kategoriach rewolucji wskazuje także jeden z najważniejszych serbskich intelektualistów drugiej połowy XX wieku Dobrica Ćosić (1921–2014), który stwierdza, że pierwsza serbska wyzwoleńcza rewolucja (*oslobodilačka revolucija*) najpełniejsze rezultaty odniosła nie w państwowo-politycznym i ekonomicznym uniezależnieniu Serbii, ale w rewolucji kulturowej przeprowadzonej i sygnowanej przez Vuka Karadžicia (*Vukova i vukovska kulturna revolucija*); jak podkreśla, zwycięstwo postulatów Vuka i jego koncepcji kultury w najnowszej historii (→ historia) będzie pierwszym największym, w demokratycznym rozumieniu najprawdopodobniej najpełniejszym zwycięstwem narodu. Rewolucja dokonana przez Karadžicia oznaczała totalną negację wcześniejszej fazy rozwoju kultury serbskiej, gdyż właśnie w wyniku tego zaprzeczenia zmianie ulegają przede wszystkim te relacje i stosunki między tekstami, które burzą dotychczas obowiązujące i dominujące normy.

Na ideę rewolucji w serbskiej świadomości wpłynęły również przełomowe wydarzenia (rewolucja październikowa z 1917 roku), do jakich doszło w początkach XX wieku w Rosji; w kontaktach z Rosją Serbowie wielokrotnie podkreślali wzajemną bliskość w sferze wiary i kultury. Rewolucja ta miała dla serbskich socjalistów podwójne znaczenie. Po pierwsze, będąc przykładem pierwszej zwycięskiej rewolucji proletariackiej, oznaczała przede wszystkim upadek dotychczasowej wykładni teorii marksistowskiej, zakładającej, że w zacofanym, agrarnym (→ agraryzm) państwie nie ma możliwości przeprowadzenia skutecznego przewrotu społeczno-ustrojowego; po drugie zaś, zwycięstwo rewolucji rosyjskiej tłumaczono jako rezultat przyjęcia leninowskiego, bolszewickiego modelu partii dyktatorskiej, co jednocześnie było znakiem odrzucenia reformistycznego modelu przekształcenia stosunków społecznych. Jeden z czołowych serbskich komunistów tego czasu, Filip Filipović (1878–1938), w serii artykułów w czasopiśmie „Glas slobode" w 1918 roku utrzymywał, że rewolucja ta w praktyce pokazała, jak socjalizm podchodzi do kwestii narodowych i rozwiązuje je na podstawie praw narodów do samostanowienia. Jego zdaniem klasa kapitalistyczna (→ kapitalizm) nie jest w stanie skutecznie odpowiadać na dążenia narodowe, gdyż działa jedynie w interesie własnej klasy i własnego narodu.

W wydarzeniach wojennych na ziemiach rosyjskich Serbowie uczestniczyli po obu stronach politycznej barykady i już wówczas dostrzegano w tym serbskim zaangażowaniu (o czym świadczy choćby rezolucja Zgromadzenia Jugosłowiańskich Grup i Organizacji – Skupština jugoslovenskih grupa i organizacija – ogłoszonej w 1918 roku w Czelabińsku) szansę na pomoc w realizacji własnych interesów narodowych. „Odnowa Rosji" (*obnova Rusije*) – jak nazywał to wspomniany dokument – miała być gwarancją powrotu Serbów do wyzwolonej ojczyzny (→ ojczyzna). Pojawiały się także głosy usprawiedliwiające uczestnictwo Serbów w walce przeciw Rosjanom, o czym z kolei informowało *Memorandum o učešću Srba u intervenciji u Rusiji*, napisane na polecenie serbskiego, a potem również jugosłowiańskiego feldmarszałka Živojina Mišicia (1855–1921) przez Dragutina Milutinovicia (1865–1941).

Sama rewolucja październikowa sprawiła, że stosunki serbsko-rosyjskie weszły w nową fazę, w której – jak można przypuszczać – prawosławna wiara i tradycja nie odgrywały już tak istotnej roli jak wcześniej. Interesującą wykładnię tego przełomowego i kluczowego wydarzenia z początku XX wieku przedstawił Miroslav Spalajković (1869–1951) – serbski dyplomata i polityk z tego okresu. Twierdził mianowicie, że rewolucja z 1917 roku ujawnia więcej problemów ideowych niż sama wojna, oferując szerokie pole do rozważań politycznych, społecznych, moralnych czy psychologicznych. Jako świadek i uczestnik tych wydarzeń porównuje wybuch i przebieg rewolucji w Rosji do wypuszczenia z klatki dzikich zwierząt, czego dokonać mogli tylko ludzie szaleni. „W tym tkwi tragedia każdej rewolucji, zwłaszcza rosyjskiej" – podsumowuje Spalajković, wskazując przy tym na jej nieodwracalność, przekroczenie granicy, od której nie ma już powrotu, brak kontroli i wszechogarniający chaos (*Drama Rusije*, 1919). Zastanawiając się nad opanowaniem i oswojeniem dzikich zwierząt symbolizujących w jego mniemaniu rewolucję, dochodzi do wniosku, że historia nieraz pokazywała, iż niszczenie porządku państwowego przez likwidację instytucji, które organizują życie społeczne i polityczne, prowadzi do stanu pierwotnego rozpasania i anarchii. Wszystkie rewolucje mają na celu jedno konkretne zadanie – „wyleczyć jakiś organ lub oczyścić pewną ranę w organizmie" (*Država i socijalna patologija. Njenom Kraljevskom Visočanstvu Knjeginji Jeleni*, 1921). Jeśli tym celem, jak w rewolucji październikowej, staje się iluzoryczne w swoich założeniach stworzenie zamiast starego ładu całkowicie nowego porządku, to – mając na uwadze porównanie, jakie stosuje – rezultatem jest „śmierć, tylko śmierć". „Rewolucja rosyjska – twierdzi w tym samym tekście – w początkach delirium tremens, przekształciła się za sprawą bolszewizmu we wściekły obłęd i zakończyła się ogólnym paraliżem całego narodowego organizmu". Kiedyś ojcami rewolucji byli myśliciele i filozofowie (ma tu na myśli przede wszystkim rewolucję francuską), a dziś rewolucja jest przeprowadzana przez zwierzęta, dlatego nie można jej postrzegać w kategoriach rozumowych. Wydarzenia w Rosji, do których się odnosi, mają źródło w psychologii rasy i opierają się na pewnego rodzaju zachwianiu równowagi pomiędzy różnymi właściwościami psychologicznymi. Zasadniczym rysem rewolucji staje się – jak to nazywa – organiczny anarchizm (*organički anarhizam*), który manifestuje się poprzez intelektualną utopię, moralny mistycyzm albo nieodporność na zło, załamanie w sferze gospodarczej, atrofię zmysłu politycznego, hipertrofię odczuć estetycznych i utratę kontaktu z rzeczywistością. Pomimo tego jednoznacznie krytycznego stosunku do rewolucji październikowej Spalajković potrafi dostrzec w niej pozytywne aspekty. Jego zdaniem rewolucja zawsze jest ważnym doświadczeniem dla całej ludzkości, dlatego w tym kontekście i rewolucja francuska, i rosyjska mogą nieść ważne przesłanie.

W kontekście idei socjalistycznych, jakie zyskały dominujący wpływ na system polityczno-społeczny i ekonomiczny w Jugosławii po 1944 roku, historia tworzących ją narodów, w tym oczywiście Serbów, zyskuje specyficzny wymiar, stając się walką o narodowe oraz kulturowe istnienie, którym zagrażali

zawsze zewnętrzni wrogowie. Jak piszą historycy i jednocześnie uczestnicy wojny narodowowyzwoleńczej Jovan Marjanović (1922–1981) i Pero Morača (1914–2003) w pracy *Naš oslobodilački rat i narodna revolucija 1941–1945. Istorijski pregled* (1958), naprzeciw „rzymskim legionom, hordom Awarów, frankijskim wojskom, krzyżowcom, Turkom osmańskim, Niemcom, Węgrom i Bułgarom" stawały jugosłowiańskie narody, które mimo że słabiej uzbrojone, twardo trzymały się rodzinnej ziemi, nie oddając ani jednego jej kawałka za żadną cenę. Dzieje tych ludów to „niekończące się bitwy, chłopskie bunty, powstania, hajdukowanie, pochody i ucieczki w góry, ciągła walka!". Mimo że wydarzenia te rozgrywały się w różnym czasie, a zatem także pod wpływem różnych okoliczności i warunków oraz w różnych celach, to jednak wszystkie jednoczy widoczna w nich ogromna, niezłomna zdolność życiowa i witalność tych narodów; to także dowód na to, że napotykając liczne przeszkody i cierpienia, ludy te kroczyły naprzód i rozwijały się podobnie jak inne narody na świecie. Ten specyficzny wymiar dziejów, naznaczony nieustanną walką, punkt kulminacyjny zyskał w okresie drugiej wojny światowej jako tzw. wojna narodowowyzwoleńcza (*narodnooslobodilački rat*, 1941–1945). O znaczeniu tej formy walki Marjanović i Morača pisali, podkreślając, że jest to nie tylko bój przeciw „po zęby uzbrojonym wrogom, którzy w swoich rękach mieli prawie całą Europę", ale „narodowa rewolucja, społeczny przewrót, który oznacza zakończenie epoki społeczeństw klasowych".

Utożsamienie walki z okupantem z rewolucją narodową i właśnie „ludową" – czyli społeczną – wymagało odpowiedniego zwarcia szyków tych, którzy brali w niej udział, stworzenia możliwie najbardziej jednolitego frontu, co oczywiście powodowało, że szukano także wrogów wewnętrznych, a okazali się nimi: przedwojenne władze, monarcha, Dragoljub Mihajlović (1893–1946) i jego czetnicy. Z drugiej strony na czele rewolucji stała awangarda narodu: najbardziej postępowe siły społeczne, klasa robotnicza i przywódcy Komunistycznej Partii Jugosławii (Komunistička partija Jugoslavije), którzy prowadzili „milionowe masy do walki o wyzwolenie spod okupacji". Co więcej, rewolucja zyskuje w myśl ideologii socjalistycznej wymiar produktywny, gdyż za jej sprawą dochodzi nie tylko do zburzenia starego porządku, ale także do stworzenia nowego ustroju społecznego. Chodziło o to, by „wykorzenić całe zło starego reżimu" i zapobiec powrotowi starego systemu, reprezentowanego przez monarchię, króla, rząd, wojska królewskie, żandarmerię, lokalny aparat władzy i wszystkie mieszczańskie partie polityczne – niezdolne do walki z okupantem o wyzwolenie: „Był to całkowity upadek starej Jugosławii" (J. Marjanović, P. Morača, *Naš oslobodilački rat i narodna revolucija 1941–1945. Istorijski pregled*, 1958).

Pęknięcia w oficjalnej ideologii państwowej (w tym także w odniesieniu do idei rewolucji) pojawiały się w Jugosławii już po 1948 roku, kiedy zaczęto kwestionować leninowską teorię przewrotu i walki klasowej, akcentując przy tym „proces rewolucyjny" w budowie socjalizmu. Zwrot polityczny, jaki dokonał się wówczas w szeregach komunistów jugosłowiańskich, głównie za sprawą Czarnogórca z pochodzenia Milovana Đilasa (1911–1995) – uważanego za

najbardziej znaczącą postać serbskiej myśli lewicowej (jak utrzymuje np. poeta Matija Bećković, ur. 1939) – oznaczał odwrót od koncepcji przemocy na rzecz ideologii, co przejawiało się m.in. na płaszczyźnie życia politycznego i w stosunku władz partyjnych do „ludu pracującego".

Sens rewolucji rozważał w tym czasie także Dobrica Ćosić, który rozczarowany rzeczywistością porewolucyjną (czyli okresem tuż po wojnie) zastanawiał się, czy idei rewolucji nie zdradzili zwłaszcza ci, którzy ją przeprowadzili. Wciąż jednak nie wątpił w cele ideologii komunistycznej. Stalin co prawda – jak zaznacza – odstąpił od zasad Lenina, czym zdradził nie tylko ideały komunizmu, ale także samą rewolucję rosyjską, a nawet „Rewolucję, babcię Sprawiedliwości i Równości, która znosi różnice między państwem i społeczeństwem, człowiekiem i narodem, miastem i wsią". Natomiast w 1952 roku Ćosić, będąc jeszcze daleko od centrum aparatu ideologicznego i politycznego w Jugosławii, rewolucję postrzegał przez pryzmat jej najważniejszych lokalnych protagonistów. Dlatego też Tito personifikuje dla niego ideę i sens jugosłowiańskiej rewolucji, Kardelj jest jej „rozumem i formułą", Đilas „rozmachem, skrzydłem, młodością, odwagą i nieobliczalnością", a Ranković „jej obroną, pewnością i siłą" (D. Ćosić, *Piščevi zapisi*, 1951–1968).

Idea rewolucji znalazła też swoje miejsce w doktrynie marksistowskiej. Ponieważ marksizm to „nie tylko myśl o świecie, ale myśl o zmianie świata, nie tylko wykładnia, ale także decydujący akt w rewolucyjnej przemianie rzeczywistości", Miroslav Pečujlić (1929–2006), autor książek: *Horizonti revolucije: studije iz političke socijologije* (1970) i *Socijologija između revolucije i apologije* (1973) – powołując się na stanowisko Edvarda Kardelja (1910–1979) – zauważa, że jego specyfika polega na tym, iż dokonuje krytyki teoretycznej i praktycznej, czyli klasa robotnicza zyskuje oręż nauki w walce o wyswobodzenie sił, które tkwią w społeczeństwie. „Rewolucyjne dążenia marksizmu – dodaje – są odbiciem rewolucyjnej praktyki klasy robotniczej i równocześnie jej drogowskazem, czyli formą uświadamiania tej praktyki, a tym samym i formą stwarzania nowej praktyki". Dziejowość – jak rozumiał jedną z głównych kategorii marksizmu – polega na gotowości bycia aktywnym i równocześnie na zrozumieniu, że aktualny i zastany porządek nie jest jedynym możliwym i niezastępowalnym.

Nieustanna gotowość do walki, podtrzymywanie nastrojów rewolucyjnych zyskały w serbskiej (i jugosłowiańskiej) polityce wewnętrznej drugiej połowy XX wieku bardzo wymowny i praktyczny wymiar. W listopadzie 1988 roku w zorganizowanej przez Związek Komunistów Jugosławii (Savez komunista Jugoslavije) manifestacji *miting bratstva i jedinstva* – mającej być wyrazem poparcia dla polityki Slobodana Miloševicia (1941–2006) – padły słowa nawiązujące do tradycji walki i rewolucji z okresu drugiej wojny światowej, kiedy to w 1941 roku Jugosłowianie rzekomo obiecali sobie wspólne trwanie, niezależnie od okoliczności i przeszkód, celem budowy „nowego lepszego świata". O bojowym charakterze Serbów wiedzą dobrze „tureccy i niemieccy najeźdźcy", również w czasie obu wojen światowych Serbowie udowodnili, że walczą

„o sprawiedliwość". Przypominając i podkreślając, że titowska Jugosławia (→ titoizm) została stworzona na drodze wielkiej rewolucji, walką, a nie za konferencyjnym stołem, Milošević podgrzewa w kontekście aktualnych wydarzeń nastroje związane z sytuacją w Kosowie. Jako centrum dziejów, kultury i pamięci narodu Kosowo „obudziło Serbię" (→ idea kosowska). Milošević apeluje o solidarność, której zabrakło wcześniej, z żyjącymi tam i cierpiącymi prześladowania Serbami i Czarnogórcami, podkreślając jednak, że „nie ma czasu na smutek, ale jest czas na walkę", która ma przyczynić się do zaprzestania terroru i pomóc w ponownym zjednoczeniu Serbii (D. Milić, *Politička beseda moderne Srbije. Mala srpska istorijsko-besednička čitanka*, 2004).

Specyficzne znaczenie idea rewolucji zyskała w Serbii za sprawą przemian politycznych, do jakich doszło po wyborach wrześniowych 2000 roku. Demokratyczna wówczas zmiana, będąca wyrazem woli narodu serbskiego sprzeciwiającego się dyktaturze i reżimowi Slobodana Miloševicia – dokonana, co ważne, „w ciągu jednego dnia i bez wojny domowej" – zapoczątkowała spóźnioną o dekadę w stosunku do innych narodów środkowo- i wschodnioeuropejskich transformację systemu polityczno-ustrojowego w Serbii, zwaną niekiedy serbską wiosną (*srpsko proleće*). Wskazując na znaczenie i charakter dokonanej wtedy zmiany, serbscy komentatorzy i obserwatorzy posługiwali się sformułowaniem *oktobarska revolucija u Srbiji* albo *četvrti ustanak naroda Srbije (1804, 1815, 1941, 2000)* lub po prostu mówiono o rewolucji, dodając też nieraz różne określające ją przydawki. Tak więc ze strony zwolenników kluczowych zmian w serbskim życiu publicznym pojawiały się syntagmy: „rewolucja demokratyczna" (*demokratska revolucija*), „rewolucja ludowa" (*narodna revolucija*), „aksamitna rewolucja" (*baršunasta revolucija*), ale także bliskie znaczeniowo określenia typu: „masowy sprzeciw obywateli" (*masovna pobuna građana*), „bunt straconych" (*pobuna vešanih*). W przytoczonych określeniach jednoznacznie uwidaczniają się: „empiria szerokiego buntu, erupcja niezadowolenia narodu, który miał dosyć dekady ludzkiego i egzystencjalnego poniżenia, patologicznego strachu nie tylko o przyszłość dzieci, ale i samego życia oraz wykluczenia ze świata" (M. Marković, *Lice i naličje demokratske revolucije u Srbiji – o karakteru promena nakon septembarskih izbora 2000*, 2005). Rewolucja, o której mowa, oznaczała zatem nie tylko zwykłą zmianę władzy, ale także, a może przede wszystkim, odblokowanie spóźnionej demokratyzacji, jaka po upadku komunizmu została zapoczątkowana w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. W tym też sensie należy mówić o niej nie tylko w kontekście fundamentalnych przemian w sferze polityki i ustroju państwa, ale także kwestii społecznych. Na przełomowość i gwałtowność wydarzeń z 2000 roku wskazywali również przeciwnicy szeroko pojętej demokratyzacji ówczesnej Serbii, którzy wobec tych zmian używali etykiet: „pucz" (*puč*) czy też nawet „powtórka rosyjskiej rewolucji październikowej" (*repriza ruske oktobarske revolucije*). Wydarzenia te jednak miały własną specyfikę. Po pierwsze, rewolucja ta realizowała się poprzez kombinację form demonstracyjnych oraz legalizmu i politycznych nacisków przebudzonego narodu, czego wyrazem były na przykład

sztaby kryzysowe w instytucjach i przedsiębiorstwach czy zmiany kadrowe. Po drugie zaś, dokonywała się na drodze kompromisu między starym reżimem a nową władzą, co w znacznym stopniu stało się ceną jej bezkrwawego przebiegu.

Idea rewolucji w Serbii urzeczywistniała się na przestrzeni ostatnich stuleci na różnych płaszczyznach: państwowej, polityczno-społecznej, w końcu kulturalnej, wiążąc serbską świadomość jako narodu aktywnego, walczącego o swój mocny i niezależny status. Inspiracją dla niej były – w zależności od aktualnego kontekstu historycznego – m.in. idee związane z postępem (→ postęp), nowoczesnością (→ nowoczesność), historią (→ historia) i polityką (→ polityka).

Đorđević D., *Nacionalne revolucije balkanskih naroda 1804–1914*, Beograd 1995; Ljušić R., *Tumačenja srpske revolucije*, Beograd 1992; Marjanović J., Morača P., *Naš oslobodilački rat i narodna revolucija 1941–1945. Istorijski pregled*, Beograd 1958; Perović L., *Srpsko-ruske revolucionarne veze*, Beograd 1993; Popović N. B., *Srbija i Ruska revolucija (1917–1918)*, Beograd 2014.

Damian Kubik

REWOLUCJA
(Słowenia)

Rewolucja jako pojęcie ogólne, oznaczające radykalną zmianę społeczną, której może towarzyszyć użycie siły, pojawiło się w sferze kultury słoweńskiej – chociaż nie w języku – w okresie oświecenia. Tak właśnie rozumiał znaczenie słowa Anton Tomaž Linhart, który w przedmowie do pierwszego rozdziału historii *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreiche* (1788, 1791) zobowiązuje się, że będzie opowiadał o krwawych wydarzeniach, o ile wywołały one rewolucje. Zmiany, które miał na myśli Linhart, zachodziły w obrębie stanowo zorganizowanego społeczeństwa i nie wydawały się ani nieodwracalne, ani jakościowo inne od tych, które określano pojęciami „bunt", „wojna chłopska" lub „wojna stanowa". Kiedy w 1789 roku, po wejściu w życie nowego systemu podatkowego i urbarialnego, doszło do buntów chłopskich, Leopold II zakazał używania wobec buntowników słowa *Rebellen*, prawdopodobnie właśnie po to, by nie łączyć powstań będących wynikiem wojen między stanami z rewolucją francuską. Hasło zbuntowanych chłopów rzeczywiście brzmiało „[walka] o stare prawa" (*stara pravda*) i odwoływało się do pierwotnej umowy, a nie do nowoczesnego przewrotu społecznego. Zakazy cesarskie nie mogły powstrzymać przepływu informacji o wydarzeniach we Francji, które na pewno krążyły wśród niemieckojęzycznych

warstw społecznych. Wiemy również o istnieniu ulotek agitacyjnych w języku słoweńskim, adresowanych do tzw. *burgerów* – niemiecki wyraz *Burger* zaczął w tym czasie oznaczać nie tylko tradycyjnego mieszczanina, ale również posiadacza praw obywatelskich. Warstwa *burgerów* mieszkających na obszarze Słowenii nawet w pierwszej połowie XIX wieku była zbyt słaba, by mogli oni stworzyć poważny rewolucyjnie zorientowany ruch polityczny. Zmian, które w tym okresie zachodziły w związku z poszukiwaniem modelu narodowościowego, nie łączono z rewolucją, przeciwnie, idee nawiązujące do wspólnoty Słowian i iliryzmu miały charakter wybitnie konserwatywny. Postulaty, które niosła ze sobą rewolucja z roku 1789, stały się przedmiotem poważnej dyskusji społecznej związanej z liberalnym programem politycznym dopiero po rewolucji marcowej w 1848 roku. Program „Zedinjena Slovenija" (Zjednoczona Słowenia, 1848) zawierał hasła rewolucji francuskiej po korekcie herderowskiej (→ historia): podkreślano elementy związane z kwestiami ekonomicznymi i sprawiedliwością społeczną, pojęcia „wolność" nie interpretowano w kategoriach politycznych, a postulat rozdzielenia państwa od Kościoła w ogóle nie znalazł uznania w oczach ogółu. Dopiero XX-wieczne procesy modernizacyjne zróżnicowały społeczeństwo słoweńskie do tego stopnia, że idea rewolucji klasowej stała się przedmiotem poważnych sporów politycznych. Uformowały się konkurujące między sobą interpretacje pojęcia: rewolucja wewnętrzna, proletariacka, permanentna, radziecki model rewolucji i inne. Sporom tym towarzyszyło zaangażowanie ideowe, które uwidoczniło się w języku emocjonalnie nacechowanymi wyrazami, takimi jak *prekucija*, *prevrat*, *prekucuh*, później również *rdečkar* i *ta rdeči.* Zwolennicy rewolucji marksistowskiej używali z kolei metaforyki światła i nowego początku (zorza, nowy dzień, otwarty horyzont), a obie strony sporu politycznego kojarzyły rewolucję z ogniem, w zależności od światopoglądu – oczyszczającym lub piekielnym. W latach 30. XX wieku pod wpływem tekstów Lenina do robotniczych ruchów rewolucyjnych dołączyły warstwy chłopskie (→ agraryzm), co silnie wzmocniło frakcję marksistowską. W trakcie drugiej wojny światowej, którą marksiści interpretowali jako rewolucję i walkę wyzwoleńczą w jednym, interpretacja marksistowska powiększała swoją przewagę polityczną, aż do pozycji jedynie słusznej postawy ideowej.

Najpopularniejsza linia interpretacyjna dotycząca pojęcia „rewolucja" w oświeceniu wywodzi się z historycznoliterackich i dziejopisarskich opracowań tego okresu i koncentruje się na zagadnieniach dotyczących narodu słoweńskiego i jego języka. Takie założenie prowadziło badaczy (France Kidrič, Jože Koruza, Janko Kos i in.) do wniosku, że idee rewolucji francuskiej na terenach zamieszkałych przez Słoweńców z przyczyn obiektywnych (w najprostszej wersji: niepiśmienny lud ciemiężony przez obcych panów) były przyjmowane z dużym opóźnieniem i w mocno okrojonej – lecz nie w zmienionej – postaci. Zdaniem historyka Frana Zwittera (1905–1988) sytuację społeczną i polityczną Słoweńców w tym okresie można opisać bez uciekania się do pojęć „opóźnienie", „szczątkowość", „uzależnienie", jeśli się bierze pod uwagę wszystkie informacje o rewolucji francuskiej, które krążyły w południowej Austrii, bez względu

na to, w jakim języku zostały napisane (F. Zwitter, *Anton Tomaž Linhart in njegovo življenjsko delo*, „Naša sodobnost" 1957). Prasa wychodząca w Lublanie na bieżąco donosiła o wydarzeniach we Francji, a doniesienia te pozwalały, by czytelnik wyrobił sobie własne zdanie; czasopismo „Laibacher Zeitung" umieściło na przykład jedną z wersji *Deklaracji praw człowieka i obywatela*. Nie należy zapominać o istnieniu kanałów pośredniczących między ludem a warstwami wykształconymi. Takimi pośrednikami byli zarówno studenci i niższe duchowieństwo, jak i tzw. pisarze pokątni (*pokotni pisarji*), w późniejszych okresach oskarżani o buntowanie chłopów. Prawdą jest natomiast, że przekaz, który docierał do ludu drogą okrężną, został po drodze ogołocony ze wszystkich treści abstrakcyjnych. W konsekwencji dla chłopów rewolucja oznaczała właściwie wyłącznie reformę rolną i postulat przedstawicielstwa w organach stanowych. Takie żądania wystosowali w roku 1791 za pośrednictwem adwokata Józefa Luckmanna do władz regionalnych chłopi z regionu Górnej Krainy. Bardziej radykalne podejście mieli jakobini. Z donosów do władz wiemy o istnieniu kół jakobińskich w Grazu, Trieście i Klagenfurcie. Piątego sierpnia 1791 roku wydawca czasopisma „Laibacher Zeitung" Ignacij Kleinmayr napisał list adresowany do Leopolda II, w którym utrzymywał, że w wymienionych miastach szerzy się duch rewolucyjny, a spiskowcy składają przysięgę obywatelską (*Burgerreid*). Do kręgu jakobinów bez wątpienia należał Martin Kuralt (1757–1845), przez pewien czas nauczyciel i bibliotekarz we Lwowie, o którego sympatiach dla rewolucji francuskiej dowiadujemy się z listu gubernatora policji we Lwowie do ministra spraw wewnętrznych (7 III 1793). Najbardziej nieprzejednanym wrogiem starego reżimu i największym zwolennikiem rewolucji francuskiej na terenach zamieszkałych przez Słoweńców był jednak baron Janez Siegfried Heribert Taufferer (1750–1796), który utrzymywał ożywione kontakty z ówczesnymi władzami francuskimi i wypracował plan rewolucjonizowania Austrii, zgodnie z którym rewolucja miała się rozpocząć na jej południowych obszarach. Zaproponował również utworzenie międzynarodowego korpusu wolontariuszy i dezerterów, którzy mieli wspomóc wojska francuskie. W roku 1795 został aresztowany przez władze austriackie i 24 maja następnego roku powieszony. W swoim środowisku uchodził za wolnomyśliciela również Anton Tomaž Linhart (1756 –1795), czołowa postać słoweńskiego oświecenia. Opinia ta opiera się na umiarkowanie antyfeudalnej treści jego dramatów, w szczególności komedii *Ta veseli dan ali Matiček se ženi* (wydanie książkowe 1790), będącej swobodną adaptacją komedii Pierre'a Beaumarchais *Cyrulik sewilski* (1775). Wiele komentarzy wywołało również świadectwo o śmierci Linharta, które pozostawił jego współpracownik Marko Pohlin (1735–1801). W rękopisie dzieła *Bibliotheca Carnioliae* (1803) zaznaczył, że Linhart umarł „w szlachetnym i niezmiennym duchu swojej religii, a jego bracia i wierni przyjaciele nie mogli go przekonać, by wybrał lepsze rozwiązanie". Z tego fragmentu biografowie wysnuli wniosek, że Linhart umarł bez ostatniego namaszczenia, co miało świadczyć o jego antykatolickim i według tego rozumowania – również rewolucyjnym nastawieniu. Późniejsze relacje jednak

podważyły zasadność świadectwa Pohlina. Do podobnych wniosków prowadziły informacje zawarte w liście Žigi Zoisa, mecenasa i animatora życia kulturalnego, do poety Valentina Vodnika (4 VIII 1795), z którego wynika, że władze po śmierci Linharta zakazały publicznego wyrażania smutku, wygłaszania mów pogrzebowych i wznoszenia pomników. Dowody na istnienie prorewolucyjnych nastrojów wśród obywateli Krainy i innych ziem południowych imperium habsburskiego nie zmieniają faktu, że pojęcia „idee francuskie" i „przewrót" miały na ogół bardzo negatywne konotacje. Obawy przed szerzeniem się idei rewolucyjnych w głąb państwa austriackiego widoczne są choćby w listach barona Žigi Zoisa do jego zarządcy lub w memorandach wysyłanych przez przedstawicieli stanów, w których domagali się oni przywilejów dla szlachty, cenzury i likwidacji szkół dla mieszczan i rolników, by oświecenie ludu nie doprowadziło do zmian, które zaszły we Francji.

Zniesienie stanów w wielonarodowej monarchii nie oznaczało po prostu zjednoczenia się ludu w jeden naród, jak to – przynajmniej patrząc z zewnątrz – można obserwować we Francji. Radykalne hasła rewolucyjne w Austrii głosiła Liberalna Partia Niemiecka, która uznawała tylko prawa tzw. narodów historycznych, a nie – zdaniem Engelsa – „pozbawionych przyszłości Czechów, Dalmatyńczyków i Karantan" (*Revolution and Counter-Revolution in Germany*, 1896). O ile w okresie poprzedzającym wydarzenia marcowe 1848 roku słoweński ruch narodowy właściwie nie przekraczał ram oświeceniowego projektu językowo-kulturalnego – po części dlatego, że słoweńska wyobrażona wspólnota polityczna dopiero się kształtowała, po części zaś dlatego, że tylko pod takimi warunkami dążenia narodowościowe akceptowała władza w Wiedniu – to w roku 1848 młode mieszczaństwo słoweńskie zaczęło wysuwać również żądania polityczne. Charakterystyczne dla tego okresu jest podporządkowanie całego pola ideologicznego idei narodu, co oznaczało, że akceptowano te aspekty idei rewolucji, które dotyczyły oświecania i wychowywania ludu, a walka z religią i władzą cesarską do nich w opinii twórców narracji dominującej nie należały. Nawet konserwatywne czasopismo „Kmetijske in rokodelske novice" opublikowało 12 kwietnia 1848 roku artykuł pod tytułem *Mili bratje slovenski*, w którym studenci wiedeńscy Martin Semrajc i Anton Globočnik nawoływali do zmian, wspominali o murze oddzielającym dotychczas lud od cesarza, o krwi na ulicach Wiednia, o jarzmie, pod którym wzdychają narody monarchii, o potrzebie zjednoczenia administracyjnego ziem zamieszkałych przez Słoweńców i ustawach, które powinny być pisane dla ludu w zrozumiałym dlań języku. Z kolei bardzo ostrożny redaktor tego czasopisma Janez Bleiweis ogłosił 22 marca 1848 roku artykuł wstępny, wyrażając w nim zadowolenie z ustąpienia księcia Metternicha, a także z wprowadzenia konstytucji i wolności słowa – tyle że wymienione zdobycze przedstawił jako osobistą zasługę dobrotliwie panującego cesarza. W Klagenfurcie działał w tym okresie Matija Majar Ziljski (1809–1892), duchowny katolicki, autor programu Zjednoczonej Słowenii, będącego słoweńską redakcją popularnego wtedy wśród stronnictw liberalnych austroslawizmu (→ austroslawizm). Na początku co prawda również Majar uważał, że

politykę należy uprawiać za pomocą literatury (→ kultura), ale już 29 marca 1848 roku opublikował artykuł wyrażający szczery zachwyt nad rewolucją marcową i opatrzył go dość niezwykłym tytułem *Slava Bogu v v višavah in na zemlji mir ljudém dobrega serca!*. Artykuł ukazał się w czasopiśmie „Kmetijske in rokodelske novice" opatrzony uwagą redaktora, że sprawę trzeba jeszcze dokładnie przemyśleć.

Wśród kleryków i uczniów klagenfurckich krążył również tekst Majara z kwietnia 1848 roku *Le sem Slovenci! Poslušajte, kaj se je une dni na Dunaji zgodilo*, który był luźnym tłumaczeniem wiedeńskich ulotek agitacyjnych, a czasopismo „Kmetijske in rokodelske novice" w tym samym miesiącu opublikowało odezwę uczniów lublańskich do wiedeńskich rewolucjonistów *Ljubljanski učenci svojim junaškim bratam na Dunaju.* Od lipca 1848 roku ukazywało się również pismo „Slovenija" głoszące radykalnie prorewolucyjne poglądy. W jego październikowym i listopadowym numerze (1848) zamieszczono przekład przemówienia wygłoszonego przez Michaiła Bakunina w Paryżu 29 listopada 1847 roku z okazji rocznicy powstania listopadowego w Polsce. Wymienione publikacje łączyły nadzieję, które niosła ze sobą rewolucja marcowa, z programem narodowym, przy czym przeciwko więzi politycznej z Austrią występowały tylko poszczególne osoby, akcentowano natomiast związki z Chorwacją – niektórzy autorzy mniej, inni bardziej. Już rewolucja marcowa, a jeszcze bardziej wiedeńska rewolucja październikowa wywołały wśród działaczy słoweńskich dezorientację, ponieważ cele rewolucyjne nie zawsze szły w parze z ambicjami narodowymi, czego rosnąca w siłę strona konserwatywna nie omieszkała wykorzystać. Wiedeńską rewolucję październikową przeprowadziły niemieckie partie lewicowe, dla których ostatecznym celem była Republika Niemiecka. Ich interes był więc w sposób oczywisty sprzeczny z preferencjami politycznymi działaczy słoweńskich, zarówno liberalnych, jak i konserwatywnych. W kręgach konserwatywnych dominował strach przed buntem, wyrażano przekonanie, że jeszcze nie nadszedł czas i należy się wstrzymać z pisaniem petycji, a liberałowie byli określani jako niecierpliwi i impertynenccy. Dla działaczy konserwatywnych związanych w większości z Kościołem katolickim działanie dla dobra narodu było imperatywem, ale musiało prowadzić do wymiernych korzyści praktycznych, a takich w przekonaniu działaczy konserwatywnych nie przynosiły ani nieograniczona abstrakcyjnie rozumiana wolność, ani nieposłuszeństwo wobec autorytetów, ani „pogański" nacjonalizm.

Decydujące znaczenie dla rozwoju idei rewolucyjnych w tym okresie miało oderwanie kwestii ekonomicznych od politycznych. Kluczowe żądanie ludu – zniesienie danin feudalnych – nie znalazło bezwarunkowego poparcia u żadnej ze stron politycznych. Konserwatyści stali na stanowisku, że wszelkie przejawy nieposłuszeństwa wobec władzy prowadzą do rebelii, liberałowie z kolei nie mogli zaakceptować faktu, że chłopi nie zrozumieli wielkiej idei rewolucji i wszystkie siły poświęcali kwestiom gospodarczym. W ulotce napisanej przez Majara *Kaj Slovenci terjamo* (1848) była co prawda mowa o tym,

„żeby wykupić dziesięciny i znieść pańszczyznę”, ale nie był to najważniejszy postulat i nie połączył przywódców politycznych z ludem, co osłabiało obie strony. Granice między warstwami społecznymi nie zostały przekroczone, a o losach wspólnoty decydowała często wola jednostek.

W walce kulturalnej, którą na przełomie XIX i XX wieku wywołały procesy modernizacyjne (→ nowoczesność), bardziej słyszalna była narracja konserwatywna, której głównym ideologiem był biskup Anton Mahnič (1850–1920). Dla tego teologa, filozofa, redaktora gazety „Rimski katolik” (1888–1896) rewolucja była złem nie do uniknięcia, zrodzonym z grzechu nacjonalizmu i „kantowskiego demontażu metafizyki” (→ klerykalizm, → konserwatyzm). Swoje poglądy na rewolucję biskup Mahnič przedstawił w artykule *Najnovejša socialno-politična revolucija pa cerkev in država*, opublikowanym w pierwszym i drugim numerze gazety „Rimski katolik” w 1894 roku. Jego metodyczny, oparty na aksjomatach sposób rozumowania jest typowy dla prasy katolickiej omawianego okresu: człowiek to istota rozumna, dlatego nie robi niczego, czego przedtem nie począł w swoich myślach. Idee są więc wzorem dla działań, toteż bardzo ważne jest, by ludźmi rządziły właściwe idee. Również rewolucje (przewroty) powstały najpierw jako idee, które dążą bezwzględnie do realizacji. Zwolennicy rewolucji, w przeciwieństwie do krótkowzrocznych polityków mieszczańskich, wiedzieli, że wiara katolicka daje państwu autorytet legitymizujący jego rządy, dlatego walka przeciwko państwu nie będzie skuteczna, dopóki będzie miało ono oparcie w Kościele katolickim. Zręcznie oddzielili więc szacunek dla wiary od pogardy dla klerykalizmu i zrównali Kościół katolicki z klerykalizmem. Urzędnicy państwowi nie zauważyli, że rozdział państwa od Kościoła to prosta droga do rewolucji. Wydarzenia z lat 1789 i 1848 odbierali jako żywioły, których przyczyn nie da się dociec. Europie udało się zatrzymać rewolucję francuską i wprowadzić stary reżim, ale za późno, ponieważ sami politycy już byli skażeni naturalizmem, wychowani w duchu rewolucji nie mogli rządzić narodami w duchu chrześcijańskim, a zakuty w państwowe dyby Kościół, jak to ujął Mahnič, nie mógł już państwu pomóc. Co więcej, rządzący w swoim zaślepieniu nie widzą, że żar rewolucyjny tylko przygasł, „panowie zasnęli na wulkanie i nie zauważają nadejścia nowej, socjalistycznej rewolucji” (A. Mahnič, *Najnovejša socialno-politična revolucija pa cerkev in država*, 1894).

Liczba „naturalistów” i zwolenników rewolucji socjalistycznej wbrew obawom Mahniča na przełomie wieków nie była duża. Najbardziej wpływowy wśród nich, pisarz Ivan Cankar (1876–1918), jako kandydat partii socjaldemokratycznej do parlamentu w 1907 roku wygłosił w Trieście przemówienie *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura*, w którym wytyczył kierunki rozwoju myśli socjaldemokratycznej. Nadejście rewolucji połączył ze sprawiedliwością dziejową i zemstą skrzywdzonych i poniżonych. Jednak kuzyn pisarza Izidor Cankar (1886–1958) zwrócił uwagę na fakt, że rewolucja pojmowana jako przewrót, w którym jedna klasa siłą przejmuje władzę w imię sprawiedliwości społecznej, miała być w rozumieniu Ivana Cankara tylko wstępem do wielkiej przemiany duchowej, a ta z kolei nie mogła się dokonać bez powiązania

z chrześcijańskim rozumieniem cierpienia i indywidualnego odkupienia (wstęp do: *Zbrano delo Ivana Cankarja*, 1925–1936). Również najbardziej znane opowiadanie Cankara zawierające wyraźnie rewolucyjne przesłanie – *Hlapec Jernej in njegova pravica* (1907) – nie jest interpretacyjnie tak jednoznaczne, jak było to przedstawiane w podręcznikach. Rewolucja u Cankara jest nieuchronna, ale może być rozumiana jako kara za niesprawiedliwość dziejową, a ogień rewolucyjny to niszczący „ogień Sodomy".

Podczas pierwszej wojny światowej i w roku rewolucji październikowej, tak jak w całej Europie, ogólnemu przeczuciu nadchodzącej katastrofy towarzyszyło przekonanie, że należy działać, że w rękach zorganizowanej grupy ludzi pozostaje siła sprawcza. Jeśli takie działania miały charakter sprzeciwu wobec władzy, przedstawiciele lewicy łączyli je z przygotowaniami do „prawdziwej rewolucji". Demonstracje antywojenne, strajki robotników, bunt żołnierzy w Judenburgu (1918) określali słowami „wrzenie", „rebelia", „przewrót". Publicysta Albin Prepeluh (1881–1937) atmosferę tego czasu opisywał jako ogólne niezadowolenie i podenerwowanie. Ktokolwiek miałby kilka tysięcy ludzi pod bronią, mógłby przejąć władzę i przekonać do swoich poglądów pod warunkiem, że nie byłyby sprzeczne z ogólną tendencją, z przeświadczeniem, że należy coś zmienić – twierdził (*Pripombe k naši prevratni dobi*, „Sodobnost" 1937). Artyści, kontynuując tradycję Cankara, nawoływali natomiast do rewolucji duchowej.

Wyzwaniem dla wszystkich partii politycznych po roku 1918 było nie tylko odnalezienie swojego miejsca w nowym państwie, ale również wypracowanie stanowiska wobec kwestii narodowej. Problem był tym bardziej palący, że ponad jedna trzecia terytorium zamieszkanego przez Słoweńców pozostawała poza granicami nowego państwa – Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców. Dla socjalistów dylemat ten odzwierciedlało pytanie, co jest ważniejsze: uniwersalna walka klas o zwycięstwo nad imperializmem czy wytyczenie partykularnej narodowej drogi do socjalizmu, by uniknąć tzw. nihilizmu narodowego, który kojarzył się w tutejszych warunkach z unitaryzmem. Ostro krytykowana przez stronnictwo liberalne w czasopiśmie „Slovenski narod" rewolucja w Rosji budziła wątpliwości również wśród socjalistów. Nawet entuzjastyczne wobec niej kręgi lewicowe związane z gazetą „Edinost" z Triestu stawiały kwestię narodową na pierwszym miejscu. Ogromny wpływ na popularyzację idei rewolucji wywarła książka Edvarda Kardelja (1910–1979) *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*, której większa część według słów samego autora została napisana w więzieniu w 1938 roku. W przedmowie do drugiego powojennego wydania autor sam twierdził, że nie chodziło o napisanie naukowej historii, ale o „pendant do akcji politycznej". Miała zebrać argumenty teoretyczne na rzecz połączenia partykularnego ruchu narodowego z uniwersalnym ruchem robotniczym. Łącząc pojęcie rewolucji z duchowym i politycznym wyzwoleniem narodu, Kardelj podał rozwiązanie modelowe, które obowiązywało przez cały okres istnienia socjalistycznej Jugosławii. Już we wstępie do pierwszego wydania zaprzeczył tezie głoszonej przez część działaczy lewicowych,

według której interesy narodowe są interesami wyobrażonymi, a idea narodu to tylko parawan, za którym burżuazja osiąga swoje klasowe cele – dlatego ruch rewolucyjny nie powinien zajmować się zagadnieniami związanymi z narodem, chyba że dotyczą walki z reakcyjną demagogią burżuazji. Właśnie takie mechanistyczne podejście, abstrahujące od specyfiki miejsca i czasu, Kardelj nazywał nihilizmem i uznawał za szkodliwe dla samej rewolucji, świadczące też o niezrozumieniu jej dialektycznego i otwartego charakteru. Z drugiej strony to, co Kardelj nazywał absolutyzacją kwestii narodowej, czyli stawianie walki narodowej ponad walką klas, mogło w jego przekonaniu służyć jedynie burżuazji (chodziło głównie o członków przedwojennej partii liberalnej). Słoweńska burżuazja, pisze Kardelj, wykształciła się za późno, by mogła stać się nosicielem haseł narodowych i rewolucyjnych zarazem, jej interesy były od początku sprzeczne z interesami narodu. Naród jest co prawda formą historyczną, ale zawiera „treści obiektywne", a te były zdaniem Kardelja w chwili powstawania jego rozprawy związane z siłami rewolucji, dlatego – idąc tą drogą rozumowania – każdy współczesny ruch rewolucyjny był w ten czy inny sposób związany z wyzwoleniem narodowym. Należy jednak pamiętać, że pole semantyczne pojęcia „naród" w publicystyce powojennej było zbliżone do znaczeń zawartych w równie często używanym określeniu „szerokie masy społeczne" (*najširše plasti ljudstva*), które obejmowało tylko „postępowy" proletariat i warstwy chłopskie. To na nich oparto realizację idei rewolucji socjalistycznej. Kto nie należał do postępowych sił i nie był cząstką szerokich mas społecznych, był albo zdrajcą, albo jeszcze nie zrozumiał, na czym polega konieczność historyczna.

Decydująca bitwa, również o język opisujący omawianą ideę, została stoczona 28 lutego 1943 roku, kiedy Kocbek (1904–1981), Tone Fajfar (1913–1981) i Miha Borštnik (właśc. Marijan Brecelj) (1910–1989) jako przedstawiciele frakcji chrześcijańsko-socjalistycznej antyfaszystowskiego Frontu Wyzwolenia (Osvobodilna fronta), będącego „wyrazem rewolucyjnych i demokratycznych procesów zachodzących wśród słoweńskich mas katolickich", podpisali *Deklarację dolomicką* (*Dolomitska izjava*, 1943). Aktem tym uznali przewodnią rolę Komunistycznej Partii Słowenii i zrzekli się prawa do zakładania własnych organizacji politycznych, by – jak potrzebę powstania takiego aktu uzasadniał wówczas już polityczny i ideowy przywódca słoweńskich komunistów Edvard Kardelj – zjednoczeni mieli wystarczająco dużo siły do walki z okupantem i do przeprowadzenia rewolucji w tym samym czasie. W „ogólnonarodowych" rozmowach nie uczestniczyli przedstawiciele sił antyrewolucyjnych, w *Deklaracji dolomickiej* nazywani Białą Gwardią. Rewolucja stała się fundamentalnym wydarzeniem, aktem założycielskim przyszłego wielonarodowego państwa federacyjnego, co według jej nosicieli sprawiało, że powrót do stanu przedrewolucyjnego był obiektywnie niemożliwy. Rewolucja socjalistyczna uznawała zdobycze rewolucji francuskiej i marcowej, ale samą siebie rozumiała jako zjawisko jakościowo inne. Już we wspomnianej deklaracji z roku 1943 była traktowana

jako siła legitymizująca swoje idee, a jej osiągnięć strzegła Komunistyczna Partia Słowenii, będąca „awangardą najbardziej postępowej słoweńskiej klasy społecznej – proletariatu Słowenii". Partii tej przewodzili zawodowi rewolucjoniści, to znaczy ludzie, którzy potrafili właściwie odczytać znaki czasu i byli zdolni do najwyższego poświęcenia w imię lepszego jutra. Rewolucję interpretowano jako absolutny początek, ale zarazem szukano jej zakotwiczenia w przeszłości. Tradycyjne hasło średniowiecznych powstań chłopskich, mówiące o odwiecznej sprawiedliwości (*stara pravda*), połączono z narodem i rewolucją w jednolitą opowieść o urzeczywistnieniu dawnych postępowych dążeń i zadośćuczynieniu za krzywdy historyczne. Przeprowadzono również podział na ludzi uświadomionych, czyli zdających sobie sprawę z konieczności historycznej, i nieuświadomionych, potencjalnych wrogów rewolucji. Imperialista i zdrajca narodu będzie pełnił funkcję wroga w niezmienionej formie przez cały okres trwania komunistycznej Jugosławii. Przymiotnik „sprawiedliwy", użyty w kontekście rewolucji, legitymizował władzę rewolucjonistów, ponieważ oznaczał, że poddani stali się władcami, by wyrównać krzywdy historyczne. Przewodnia rola partii gwarantowała rozwój zgodny z koniecznością historyczną i „naturalnym" dążeniem społeczeństwa do wolności i sprawiedliwości. Postępowa linia partii prowadziła w jedynym możliwym, a więc właściwym kierunku. Chociaż na każdym egzemplarzu najpopularniejszego dziennika słoweńskiego „Delo" w górnym rogu widniało hasło *Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!*, to w praktyce narracja rewolucyjna odwoływała się raczej do narodu, ewentualnie do narodów i narodowości socjalistycznej Jugosławii. W kręgach komunistów tego kraju została opracowana tzw. jugosłowiańska droga do komunizmu, która łączyła mit walki narodowowyzwoleńczej (na obszarze wielonarodowego państwa) z mitem rewolucji jako absolutnego początku.

Pytanie o model rewolucji stało się bardzo aktualne po konflikcie z Biurem Informacyjnym Międzynarodówki Komunistycznej w 1948 roku. Było też jednym z tematów sesji naukowej poświęconej 50. rocznicy rewolucji październikowej i 30. rocznicy kongresu założycielskiego Komunistycznej Partii Słowenii, która odbyła się w 1967 roku. Wpływowy profesor i działacz partyjny Boris Ziherl (1910–1976) w swoim referacie odrzucił obie skrajne interpretacje: zarówno pogląd, że rewolucja październikowa z powodu niedostatecznego rozwoju sił wytwórczych w zasadzie nie miała charakteru rewolucji socjalistycznej, jak i absolutyzację modelu radzieckiego, i oparł swoją interpretację na autorytecie Lenina. Rewolucja październikowa, przekonywał, powinna być traktowana jako pierwsza próba, a nie model do naśladowania. Wydarzenia październikowe były wynikiem sprzeczności wewnętrznych, charakterystycznych dla społeczeństwa carskiej Rosji, nie należy więc dogmatycznie przenosić modelu radzieckiego (np. industrializacji socjalistycznej) na realia jugosłowiańskie. Rozwój historyczny zdaniem Ziherla rodził problemy, których nie mogli brać pod uwagę klasycy marksizmu, dlatego myśl rewolucyjna mogła zwyciężyć tylko jako dialektyczna, antydogmatyczna myśl leninowska, która nie opierała się na abstrakcyjnych modelach, ale na konkretnym uwarunkowaniu historycznym.

Poglądy wygłoszone na wspomnianej sesji nie uratowały terminu przed skostnieniem, dlatego neoawangardowe ruchy kulturalne już pod koniec lat 60. XX wieku próbowały dokonać jego rewizji, by zaktualizować wywrotowe konotacje i uwolnić wewnętrzną energię zawartą w semantyce pojęcia. Rewolucja, przekonywał w roku 1971 poeta i dramatopisarz Ivo Svetina (ur. 1948), jest radykalna z natury, powinna – tak jak u swoich początków – stanąć na ruinach bibliotek i księgarń, a literatura o rewolucji nie jest jeszcze literaturą rewolucyjną, tylko wynurzeniami sentymentalnego humanisty (*Ročni praznik* [*manus festum*], „Tribuna" 1968). Najważniejsze składniki jugosłowiańskiej redakcji pojęcia przetrwały przynajmniej do zmiany politycznej w 1991 roku, kiedy rewolucja straciła status kluczowego „słowa założycielskiego", ponieważ przestało istnieć państwo, które to słowo zakładało. Termin „rewolucja" jest coraz rzadziej używany w znaczeniu wciąż podawanym w słowniku *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (1970–1991): „radykalna zmiana społecznych, ekonomicznych i politycznych stosunków, przeprowadzona przez postępowe siły społeczne", wzmogło się natomiast użycie tego słowa w znaczeniu „szybka zmiana na jakimś polu działalności ludzkiej" (rewolucja technologiczna, seksualna, demograficzna, również jogurtowa i aksamitna).

Gestrin F., Melik V., *Slovenska zgodovina 1813–1914*, Ljubljana 1950; Pirjevec J., *Jugoslavija 1918–1992*, Koper 1995; Žižek S., *Revolution at the Gate: Žižek on Lenin, the 1917 Writings*, London 2002.

Jasmina Šuler-Galos

ANEKS. ANAMNEZA

HISTORIA

Leksem „historia" (z greckiego ιστορία) oznacza studiowanie, badanie. Historia bywa rozumiana zarówno jako ciąg określonych wydarzeń, jak i opowieść na ich temat; w czasach przednowoczesnych dotyczyła zwykle dziejów lokalnych władców, królestw, dynastii, zdarzeń od czasów chrześcijańskich umieszczanych na linearnej osi czasu, co współcześni badacze uznają za doniosły przejaw wpływów starożytności hebrajskiej (Sergio Quinzio, Jacob Taubes). Starsze czy też wywodzące się z innego paradygmatu koncepty czasu cyklicznego znała antyczna Grecja. Starożytni nie postrzegali upływu czasu jako procesu, czas dla nich nie miał określonego końca (*τέλος*), lecz domykał się w ruchu okrężnym, od złotego wieku ku upadkowi, lub też odwrotnie. W przeciwieństwie do modelu cyklicznego biblijna koncepcja czasu linearnego zakłada początek, spełnienie i koniec historii; w tym ujęciu czas się rozwija i ma nad nim władzę tylko wieczny Bóg, Pan początku i końca. To między nimi rozgrywa się ludzka historia – proces ukierunkowany ku przyszłości. Model tego rodzaju filozofii historii został zawarty w dziele św. Augustyna z początku V wieku *De Civitate Dei*, w którym autor dał wykładnię swojej teologii politycznej.

Od czasów Cycerona historia przez długie wieki cieszyła się prestiżem „nauczycielki życia". W dobie renesansu czyniło ją to szczególnie szanowanym obiektem studiów humanistycznych zorientowanych na starożytność (→ humanizm). Tradycja ta przetrwała przez wiele wieków i zaczęła zanikać wraz z wygasaniem obowiązku nauczania języków klasycznych w edukacji szkolnej (→ kształcenie; → edukacja). Od przełomu XVIII i XIX wieku zaczęły ją najpierw dopełniać, a z czasem jej miejsce zajęły historie narodowe.

Wpływ chrześcijaństwa na rozumienie historii jako rodzaju poznania wyrażał się w przyjęciu założenia, że proces historyczny ma dwojaki wymiar – świecki i sakralny; w konsekwencji historia sakralna ma charakter uniwersalny nie tylko ze względu na aspekt eschatologiczny dziejów, lecz również jednolitość chronologicznego układu współrzędnych, gdzie narodziny Chrystusa wyznaczają granice epok. Filozofia historii w czasach nowożytnych wyczulona była na poszukiwanie tego, co uniwersalne (→ uniwersalizm) w pojedynczych faktach, które nierzadko sama ustanawiała, dążyła do uchwycenia sensu i celu kierujących nimi sił, starała się przewidzieć – zgodnie z wypracowanym modelem teoretycznym – przyszły bieg historii, a także jej koniec. Zarówno utopia, jak i eschatologia są nierozerwalnie powiązane właśnie z wizją końca historii. Główna różnica polega tu na rozumieniu końca: czy jest to koniec czasu, czy też – w sensie eschatologicznym – koniec wieńczący czas i torujący drogę ku wieczności?

Wiara w nadejście tysiącletniego Królestwa jeszcze na „tym świecie", nazywana chiliazmem (gr. *χῑλιάς* 'tysiąc') lub milenaryzmem (łac. *mille* 'tysiąc' i *annus* 'rok'), czerpała inspiracje z judeochrześcijańskiej nadziei na nadejście Mesjasza. Sztandarową postacią chiliazmu był Joachim z Fiore (1130/1135–1202), który podzielił historię świata na

trzy okresy: Królestwo Boga Ojca (odpowiada mu Stary Testament), Królestwo Boga Syna (Nowy Testament) i mające nadejść Królestwo Ducha Świętego jako zwieńczenie Trzeciego Przymierza między Bogiem a ludzkością, przynoszącego tysiącletni raj na ziemi. Ruchy chiliastyczne rozwijające się na gruncie różnych religii i kultur inspirowały do przewartościowań historii. Jednak to epoka oświecenia, doprowadzając do jej sekularyzacji i nowej uniwersalizacji, wyposażyła dawną świecką historię w sens, jaki w okresie przednowoczesnym czerpany był – w sensie modelowym – właśnie z historii świętej. Teleologiczne rozumienie historii przenikało zarówno nowożytną filozofię „wieku rozumu", romantyzmu i pozytywizmu (m.in. Herdera, Schillera, Kanta w jego idei „wiecznego pokoju", Comte'a i Hegla), pozostawiając ślad również w XIX- i XX-wiecznych utopiach politycznych (→ polityka), gdzie cel („spełnienie") historii lub jej sens zawsze okazują się zewnętrzne wobec procesu historycznego. Wydawało się, że doświadczenia XX wieku, wojen, ludobójstwa, reżimów totalitarnych zburzyły ten sposób rozumowania (Karl Jaspers, Karl Löwith, Hayden White), a jednak wciąż ma on potężny potencjał regeneracji.

Filozofia i historia

Zanim judeochrześcijańska koncepcja ukierunkowanego procesu historycznego została przyswojona i zaadaptowana przez przyrodoznawstwo w koncepcji ewolucji (→ ewolucja), a idea końca dziejów przekształciła się w ideę postępu, włoski filozof i twórca antropologii kulturowej Giambattista Vico, rozmyślając w fundamentalnym dziele *Scienza nuova* (1725, 1730, 1744) o wspólnej naturze narodów, starał się uchwycić stałe, powtarzające się w historii najróżniejszych ludów uniwersalne i wieczne prawa. Obserwacje poprowadziły go ku linearno-cyklicznej koncepcji historii, gdzie ludy wciąż na nowo powtarzają trzy epoki (bogów, bohaterów i ludzi), które są zarazem epokami rozwoju, rozpadu i końca, lecz porządek świecki jako całość podporządkowany jest Opatrzności Bożej – gwarantowi idei uniwersalizmu w dziejach. Wiara w prowidencjalizm była źródłem sensu historii jeszcze u autorów XVIII-wiecznych, np. w dziele *Philosophische Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit* (1764) szwajcarskiego teologa i filozofa Isaaka Iselina czy w książce francuskiego historyka i teologa Jacques'a-Bénigne'a Bousseta (1627–1704) *Discours sur l'histoire universelle* (1679), która za sprawą markizy Émilie du Châtelet (1706–1749) zainspirowała Woltera do obalenia dotąd obligatoryjnego porządku wyjaśniania historii. Wolterowi przypisane zostało pierwszeństwo posłużenia się pojęciem „filozofia historii", którego użył w dziele *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756). Według niego ton epokom nadawać miała nie tyle historia polityczna, ile wytwory ducha ludzkiego w dziedzinie literatury, sztuki i nauki. Już w 1745 roku w eseju *Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain* (1745) dał wyraz pragnieniu takiego poznawania historii, któremu towarzyszyłoby odkrywanie konkretnych odpowiedzi na narzucające się pytania dotyczące przywar i cnót narodów, przyczyn ich potęgi (lub jej braku), powodów bogactwa i biedy, źródeł ich sztuki, umiejętności, przyczyn migracji itd. Jednak dopiero we wspomnianym tu eseju z 1756 roku Wolter dokonał aktu sekularyzacji historii, odtąd rozumianej jako ciąg doczesnych wydarzeń dotyczących ludzi; jednak nie udało mu się wyzwolić spod presji teleologii dziejów.

Eric Voegelin (1901–1985) w książce *From Enlightenment to Revolution* (1975) odsłonił meandry substytucji teologicznych pojęć i reguł rozumowania w myśli oświeceniowej, która nie potrafiła sobie poradzić z wytwarzaną pustką po prowidencjalizmie

i próbowała ją wypełnić wiarą w świecki sens historii. Wyrugowanie uniwersalizmu religijnego na rzecz uniwersalizmu rozumianego jako ideał empirycznej kompletności oznaczało wyprowadzanie sensu historii z bieżącej perspektywy autora. Wolter dokonał świadomej (lub nie) sekularyzacji koncepcji trójpodziału epok Joachima z Fiore; Upadkowi, Odkupieniu i Trzeciemu Królestwu u Woltera odpowiadały epoka obumarcia, odrodzenia i postępu ducha ludzkiego, który miał być duchem autonomicznego intelektualisty planującego przyszłość, jednak siła napędowa *esprit humain* u Woltera pozostawała niejasna.

Współczesność i projekcje na temat przyszłości w epoce oświecenia wiązały się ze sposobami mówienia o przeszłości. Ważną tego egzemplifikacją pozostaje fundamentalne dla idei postępu (→ postęp) dzieło Anne'a-Roberta-Jacques'a Turgota (1727–1781) *Discours sur l'histoire universelle* (1750). Jego autor wyprowadza ideę postępu z analizy przeszłych zdarzeń (w tym rozkwitu i upadku imperiów) i traktuje ją jako nić sensu, która ujawnia się z odległej perspektywy i ma znaczenie dla całej ludzkości rozumianej jako masa. Postęp odbywa się dzięki nagromadzeniu w procesie historycznym dorobku intelektualnego pokoleń; w tak rozumianej historii jednostka będąca zaledwie ogniwem w łańcuchu kolejnych generacji ustępuje miejsca totalnie pojmowanej ludzkości. Człowiek pozostaje trybikiem wnoszącym (lub nie) wkład na rzecz tych, którzy przyjdą po nim. Ich przyszłość wynika z przeszłości, ale obietnica postępu wiąże się u Turgota z uznaniem za nieodłączny element rozwoju także negatywnych zjawisk (wojen, upadków państw, rozpadu wspólnot ludzkich itd.). Zainicjowany przez Turgota trybalizm w późniejszych wiekach odsłonił polityczną efektywność. W momencie, kiedy dzieło powstawało, autor postrzegał przeszłość i teraźniejszość jako świat „różnych prędkości". Choć uznawał równość wszystkich ludzi, dostrzegał uwarunkowania zewnętrzne, które miały wpływ na ich czyny i stan zaawansowania poszczególnych ludów/narodów (→ naród) w kumulowaniu cennego dziedzictwa przeszłości. W tym kontekście w swojej geografii politycznej Turgot przypisywał Francji rangę „ośrodka cywilizacji" (drugi *Discours en Sorbonne*).

Osiemnasty wiek, jak podkreśla Robin Collingwood w *The Idea of History* (1961), dostrzegał postęp tylko w sferze historii, co odróżniało ją od przyrody. Idea niepowstrzymanego doskonalenia się ludzkości fascynowała wszechstronnych myślicieli, takich jak Nicolas de Condorcet (1743–1794) (→ postęp), inspirowała też konkretne badania historyczne. Na przykład w dziele o zmierzchu i upadku imperium rzymskiego *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–1789) wybitny historyk epoki oświecenia Edward Gibbon (1737–1794) przedstawił historię jako nieustanne dążenie człowieka do doskonalenia swojego losu na ziemi.

W dziele *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) Immanuel Kant (1724–1804) w dziewięciu tezach przedstawił ideę uniwersalnej historii rodu ludzkiego, która toczy się według wcześniej zarysowanego planu. Według pierwszej tezy Kanta wszystkie dane ludzkości predyspozycje są z natury ustanowione po to, by rozwinęły się w pełni i zgodnie ze swym przeznaczeniem. To, co Hegel nazywał później „chytrością rozumu", dla Kanta było „zamiarem przyrody", ceną za nieustanne i nieuniknione doskonalenie. Jednak celowość nie jest u Kanta tożsama z kauzalnym determinizmem. Jego filozofia historii opiera się na paradoksach; uwzględnia ludzkie skłonności do izolacjonizmu i antagonizmu i dopuszcza ich pozytywny (choć nie zawsze zamierzony) udział w realizacji ostatecznego moralnego celu rodu ludzkiego, jakim jest urzeczywistnienie idealnego ustroju państwowego jako „ukrytego planu przyrody". Kant określił zasady umożliwiające podjęcie filozoficznej próby namysłu nad historią

powszechną jako sferą dążenia do celu, nie kładąc przy tym nacisku ani na autonomię rozumu, ani na problem osobistej odpowiedzialności, lecz na swoisty automatyzm historyczny, który przywodzi na myśl osadzony w czasie rozum pojmowany jako duch świata.

Ideę ciągłego doskonalenia się człowieka (w znaczeniu ludzkości) podzielał również Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), który pojmował proces dziejowy jako „pochód rozumu", rozwój ducha w czasie, polegający na wyzwalaniu się spod władzy tego, co bezrozumne, przy czym ten pełen dramatyzmu proces nigdy nie ma końca, a mimo to filozofia potrafi go rozpoznać; bowiem tylko to, co jest zgodne z planem Boga, jest rzeczywiste. Na gruncie swojej historiozofii usystematyzowanej w wykładach z filozofii dziejów (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, opubl. 1837) Hegel dał wyraz przekonaniu, że sens historii wyraża się w ludzkim dążeniu do wolności utożsamianej z racjonalnością – „duchem", który się urzeczywistnia w sferze życia społecznego, a zwłaszcza w jego najwyższej formie – państwie. Próbując rozpoznać współczesny sobie moment dziejowy, Hegel analizował dzieje z perspektywy urzeczywistnienia w nich idei wolności i wyodrębniał trzy epoki historyczne: świat starożytnego Wschodu, gdzie despotia czyniła wolnym tylko władcę, świat grecko-rzymskiego antyku, gdzie wolność stawała się udziałem grupy ludzi, i wreszcie budowane stopniowo państwo konstytucyjne społeczeństwa mieszczańskiego dające wolność wszystkim. Twierdził, że ów proces dialektycznego rozwoju form według reguły teza – antyteza – synteza opiera się na „chytrości rozumu", który posługuje się ludźmi nierzadko wbrew ich intencjom, co poszczególne jednostki, a w szczególności bohaterów historii (ale też i jej „kamerdynerów"), czyniło niejednokrotnie tragicznymi uczestnikami konfliktu „pan i niewolnik", podmiotami chrześcijańskiej „świadomości nieszczęśliwej", oświeceniowego „królestwa rozsądku", dramatu poszczególnych etapów dziejów. Państwo stało się dla Hegla warunkiem historyczności narodów (→ naród), co w wieku XIX dla jednych pozostawało źródłem prestiżu, dla innych – źródłem jego braku i kompulsywnej nadreprezentacji historyczności w narracjach narodowych. Zakres szkód, które spowodowały popularne interpretacje Hegla w ówczesnej prasie, podręcznikach szkolnych itd., próbują oszacować dziś badacze historii narodów niehistorycznych (np. E. R. Wolf, *Europe nad the People without History*, 1982), reprezentanci nurtu studiów postkolonialnych, a także ci spośród uczonych, którzy świadomie wymykają się wszelkiego rodzaju metodologicznemu zaszufladkowaniu, jak np. Susan Buck-Morss w książce *Hegel, Haiti, and Universal History* (2014), odsłaniając selektywność heglowskiego podejścia do historii owocującą wyparciem treści naruszających spójność jego systemu.

Owa selektywność (z uwagi na potrzeby innego systemu) dotyczyła także spuścizny filozoficznej „ojca europejskiego pozytywizmu" Auguste'a Comte'a (1798–1857), którego *Cours de philosophie positive* (1830–1842) spotkał się z aprobatą intelektualnych następców, natomiast teologiczny zwrot, jakiego dokonał w *Système de politique positive* (1851–1854), został przez nich unieważniony i położony na karb szaleństwa autora. Niezależnie od interpretacji dokonywanych przez kolejne generacje pozytywistów przedstawiona przez Comte'a koncepcja historyczności ludzkiego umysłu (rozpisana na fazę teologiczną, metafizyczną i pozytywną), reguły utylitaryzmu oraz metododologia badań historycznych i społecznych redukująca przedmiot badań do empirycznie doświadczanych faktów miały prowadzić do odsłonięcia praw rządzących społeczeństwami i określić warunki ich postępu.

W XIX wieku badania historyczne we Francji i w Anglii, gdzie wpływ pozytywizmu okazał się najsilniejszy, zachowały w ogólnych ramach zgodny z postulatami epoki charakter naukowych poszukiwań, których celem było odnalezienie powtarzalności i wspólnych

elementów zjawisk, określenie prawidłowości rozwoju i tym samym przewidzenie przyszłości. Narracje historyczne dedykowane osobno każdemu narodowi europejskiemu osiągnęły rozkwit w połowie XIX wieku wraz z rozwojem ideologii narodowej (→ naród). We Francji metodologicznej podstawy badań narodowo-historiograficznych dostarczył pozytywizm (i geograficzny determinizm), którego idee szerzył np. Hippolyte Taine (1828–1893), autor monumentalnego dzieła *Les Origines de la France contemporaine (1890–1893).* We wstępie zaznaczył, że starał się badać dokumenty nie z perspektywy zaangażowanego humanisty, a bezstronnego naturalisty. Naukowość historiografii została stworzona na wzór przyrodoznawstwa – wymagane były obiektywizm, empiryzm, standaryzacja procedur badawczych. W Wielkiej Brytanii metodologia pozytywistyczna została wykorzystana w pracach Henry'ego Thomasa Buckle'a (nazywanego „ojcem historii naukowej"), który, zdając sobie sprawę z tego, że opracowanie wspólnej historii cywilizacji jest zadaniem niewykonalnym, skupił się na dziejach cywilizacji angielskiej (*History of Civilization in England*, 1857). Wśród znanych postaci historiografii brytyjskiej należy również wymienić Samuela Gardinera (1829–1902), autora licznych badań poświęconych najważniejszym momentom i postaciom w dziejach Anglii. Ów personalny ryt historiografii angielskiej wyraził się m.in. w twórczości Thomasa Carlyle'a (1795–1881), który wszakże odrzucał wszelki determinizm w historii, a dzieje przedstawiał w kategoriach kosmologicznych jako obszar ścierania się dobra ze złem, gdzie szczególna rola przypada wybitnym jednostkom.

Niemcy stały na uboczu fali pozytywistycznej; dominował tam duch myśli spekulatywnej, przy czym niemiecka szkoła historyczna okazała się wpływowa, a przez znaczną część XIX i na początku XX wieku odgrywała istotną rolę w naukach historycznych. Do jej założycieli i reprezentantów zaliczali się m.in.: dystansujący się wobec metafizyki Hegla Leopold von Ranke (1795–1886) i Wilhelm von Humboldt (1767–1835), którzy stworzyli doktrynę indywidualistycznego historyzmu, z nastawieniem na obiektywizm i krytyczną analizę źródeł, czy Johann Droysen (1808–1884), prekursor tzw. pruskiej szkoły historycznej, która koncentrowała się na badaniu historii państw jako sprawców i narzędzi przemian.

Przeciwstawiając się rozumieniu prawidłowości w historii w sposób przyjęty w naukach przyrodniczych, Droysen metodę historyczną określił mianem „metody rozumienia" (*Grundriss der Historik*, 1868). Głównym czynnikiem rozwoju historycznego były dla tej grupy historyków idee. W pracy *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* (1943) Hans-Georg Gadamer (1900–2002) zwracał uwagę na nastawienie historyczne filozofii niemieckiej, w tym także w odniesieniu do niej samej, co określił jako swoiście niemiecki „problemem dziejowości" o rodowodzie romantycznym.

Wyolbrzymianie znaczenia historii, które Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900) nazwał nadhistorycznością, jego samego skłoniło do odrzucenia obrazu *magistra vitae*, nauczycielki życia. Nietzsche przyjął wręcz przeciwny pogląd, uznając historię za szkodliwą dla życia, a tym samym bezpośrednio odrzucił jedno z podstawowych założeń swojej epoki. W drugiej rozprawie dzieła *Unzeitgemäßen Betrachtungen* zatytułowanej *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1784) postawił pod znakiem zapytania wartość samej świadomości historycznej, nawołując do porzucenia gnuśnego trwania w obezwładnionej przez przeszłość teraźniejszości. Jego niechęć do idolatrii historii jako obiektywnej nauki oddającej się czystemu poznaniu i zabijającej ludzką wolę szła w parze z akceptacją takich odczytań historii (rozumianej jako swoisty wyciąg z dziejów, a nie nauka), które miałyby na celu zaspokojenie potrzeb teraźniejszości kierującej swe pragnienia ku przyszłości. A wtedy każdy z rozumianych instrumentalnie

typów uprawiania historii (monumentalny, antykwaryczny, krytyczny) mógłby się stać dla życia pożyteczny. Ten mistrz paradoksu, ale też i niekonsekwencji własny pogląd na historię godził z wyobrażeniami jej cyklicznego biegu, którego kwintesencją jest mit „wiecznego powrotu" (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882; *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883–1885).

Cykliczność dziejów stała się osią historyzmu Oswalda Spenglera (1880–1936) (→ kultura) czy Arnolda Toynbeego (1889–1975), który swoje wielotomowe dzieło *A Study of History* (1934–1954) poświęcił wszechstronnej analizie 21 cywilizacji traktowanych jako jednostki studiów historycznych pozwalające uchwycić ich powtarzający się krąg rozwojowy.

Alternatywą dla tego rozumowania pozostawały w XIX i XX wieku takie wizje historii, które pod pozorem naukowości, pozytywistycznego skupienia na faktach stawały się nośnikami myślenia eschatologicznego. Tego typu selektywnie konstruujące źródła „historie" (w ich wariancie narodowym, nazistowskim i marksistowskim) nierzadko oznaczały dogmatyczną destrukcję historii. Dotąd nieomówioną szczególną rolę w tej sferze odegrała w XIX i XX wieku koncepcja materializmu historycznego Karola Marksa (1818–1883). Można w niej dostrzec zarówno ślady scjentyzmu, jak i myśli Hegla. Uznawszy, że Hegel historię ludzkości przekształcił w historię abstrakcyjnego ducha i tym samym transcendował człowieka, Marks szukał oparcia dla swojego ujęcia dziejów w konkrecie życia autentycznych ludzi, które identyfikował z kwestiami ekonomicznymi. Heglowską „chytrość rozumu" zastąpił „rynkiem światowym" jako uniwersalnym motorem rozwoju. Materialistyczne rozumienie historii oparł na pojęciach formacji społeczno-ekonomicznych, sił wytwórczych, stosunków produkcji, bazy i nadbudowy. Wyróżnił pięć typów formacji społeczno-ekonomicznych: wspólnotę pierwotną, formację niewolniczą, feudalną, kapitalistyczną i komunistyczną, przy czym każda z nich odpowiadała konkretnemu stopniowi rozwoju. Według wizji Marksa rozwój formacji społeczno-ekonomicznej był procesem przyrodniczo-historycznym. Historia ludzkości postępowała naprzód i przejście do komunizmu było zdeterminowane. Właśnie komunizm, który, według wczesnego Marksa, miał wkrótce nastąpić, przedstawiany był jako rozstrzygnięcie i finalizacja historii świata; filozof stawiał znak równości między komunizmem, naturalizmem i humanizmem (→ humanizm; → socjalizm).

Mesjańskie i apokaliptyczne idee widziane ze współczesnej perspektywy historycznej znalazły wyraz w filozofii postsekularnej, nastawionej nie tyle na dociekanie domniemanego sensu historii, na jej teleologiczną orientację, ile na badanie głęboko ukrytych motywacji ludzkich działań zakodowanych w nieuświadamianych często wzorach kultury i paradygmatach politycznych zsekularyzowanych religii. Zwrot ten, zainicjowany przez Waltera Benjamina (1892–1940), który odsłonił mesjańskie ujęcie historycznego materializmu (*Theologisch-politisches Fragment*, 1921; *Über den Begriff der Geschichte*, 1940), dokumentują też badania „zachodniej eschatologii" Jacoba Taubesa (1923–1987) czy rozprawy Giorgio Agambena (ur. 1942), a w szczególny sposób jego książka *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani* (2000) będąca rozważaniem nad czasem mesjańskim, „czasem końca" jako interwałem między *chronos* i *eschaton*, czasem „operatywnym", jedynym czasem realnym, w którym żyje człowiek.

W świetle badań postsekularnych marksistowska wizja historii okazywała się zlaicyzowaną historią zbawienia ludzkości. Jak na ironię w podobny sposób można rozumieć koncepcję neoheglisty Francisa Fukuyamy (ur. 1952), który uznał liberalną demokrację za koniec historii (*The End of History and the Last Man*, 1992). Mowa tu nie o końcu świata, lecz o ostatecznym horyzoncie historycznym, którym stanie się epoka liberalnych

demokracji. Utwierdzona jako ogólnoludzka forma („odkrycie istoty człowieczeństwa w człowieku"), dowiodła swojej wyższości w planie historycznym wraz z upadkiem systemu komunistycznego, koniec historii oznacza tutaj wyciszenie antagonizmu politycznego.

Karl Popper (1902–1994) w pracach poświęconych historycyzmowi *Das Elend des Historizismus* (wykład z 1936 roku), *The Poverty of Historicism* (1957) już od lat 30. XX wieku sprzeciwiał się teleologicznemu podejściu w badaniach nad historią, wszelki determinizm uznając za nienaukowy i wynikający z politycznych intencji autora. Wymieniał takie formy historycyzmu, jak teistyczna (kiedy prawo rozwoju historycznego jest uzależnione od Bożej woli), naturalistyczna (prawo rozwoju historycznego jest naturalne), spirytualistyczna (prawo rozwoju historycznego opiera się na duchowym rozwoju), ekonomiczna (utożsamienie prawa rozwoju historycznego z prawem rozwoju ekonomicznego). Uważał, że analiza przeszłości nie pozwala przewidzieć biegu historii.

Jednak potrzeba zrozumienia sensu historii w XX wieku nie zanikała. W pośredni sposób manifestowała ją także grupa historyków francuskich reprezentujących tzw. szkołę Annales: jej twórcy Lucien Febvre i Marc Bloch, a później Fernand Braudel i Jacques Le Goff. Jej program nawiązywał do historiografii oświecenia i obejmował zwrot ku historii ekonomicznej i demograficznej, historii techniki i obyczajów zamiast historii politycznej, wojennej i dyplomatycznej. Miała to być historia ludzi, a nie władców, historia struktur, a nie wydarzeń, historia w ruchu zamiast historii – obrazu, historia, która objaśnia, a nie tylko opowiada, opisuje czy narzuca dogmaty. W końcowym rozrachunku – historia totalna i uniwersalna. Jej specyficzny wymiar temporalny, któremu szczególny charakter nadał Fernand Braudel w koncepcji trzech czasów historycznych (krótkiego, cyklicznego i długiego, franc. *longue durée*), wyrażał się w uznaniu historyczności ludzkiego poznania i dowartościowywał dystans czasowy jako gwarancję rozumienia. Koncept Braudela w pewien sposób korespondował jednak z Hegla podziałem historiografii na „pierwotną", „refleksyjną" i „filozoficzną" uwzględniającym i głębię czasu, i stopień uabstrakcyjnienia produktu finalnego.

Ponowoczesną formą odpowiedzi na „ukąszenie heglowskie" stała się tendencja do tworzenia historii regionalnych, konceptualnie nierzadko powiązana ze studiami postkolonialnymi. Mikrohistorie stanowią współczesny typ opowieści i, jak wskazuje nazwa, koncentrują się na lokalnych, marginalizowanych wcześniej przedmiotach nauk historycznych. Na kształt współczesnych wyborów badawczych wywierają wpływ modne tendencje filozoficzne, m.in. posthumanizm, przekładający się na przykład na historie przedmiotów. Zarazem za sprawą historycyzmu idea teleologicznie rozumianej historii odżywa w różnych krajach w rozmaitych wersjach polityki historycznej.

W odmiennym kierunku zmierzał Reinhart Koselleck (1923–2006), twórca szkoły semantyki historycznej zajmującej się refleksją nad zmiennymi w czasie pojęciami używanymi na przestrzeni ostatnich wieków w myśleniu o procesach historycznych. Ta metahistoria wyrosła z niemieckiego nurtu hermeneutyki (reprezentowanej przez Diltheya, a następnie Hansa Gadamera), filozofii Heideggera i jego rozumienia czasowości oraz teologii politycznej Carla Schmitta.

Filozofia historii w Rosji

W Rosji autorem 12-tomowego (nieukończonego) dzieła poświęconego historii Rosji *(История государства Российского*, 1816–1829*)* był Nikołaj Karamzin (→ konserwatyzm). Kwestia wzajemnych stosunków między Rosją a Europą poddawana była refleksji

w pracach historyków słowianofilów. Filozoficzno-historyczna tematyka zdominowała rosyjską filozofię religijną, która wyrażała specyfikę narodowego ducha. Nikołaj Bierdiajew podkreślał, że przez cały XIX wiek rosyjska myśl zajmowała się w głównej mierze problemami filozofii historii. Rosyjska świadomość narodowa narodziła się właśnie w procesie tworzenia filozofii historii i dążyła do uchwycenia jej religijnego wymiaru. Filozofia ta zawdzięczała swoją oryginalność eschatologicznemu charakterowi i apokaliptycznemu nacechowaniu. Srebrny wiek kultury rosyjskiej, zapożyczający schemat od Joachima z Fiore, imponował różnorodnością wyobrażeń o mającym nastąpić Końcu historii, obrazami nadchodzącego królestwa Ducha. Refleksje nad losem Rosji na płaszczyźnie Wschód – Zachód można włączyć jako samodzielny gatunek do konstrukcji historiozoficznych. Historiozofia rosyjskiego losu stała się głównym tematem rodzącej się rosyjskiej myśli filozoficznej. Termin „historiozofia" odsyła do podtekstu religijnego – poszukiwania mądrości w rozwoju historycznym i prowidencjalizmu. Pojęcie to wprowadził polski myśliciel August Cieszkowski, najpierw w dziele *Prolegomena do historiozofii* (1838) czy *Ojcze nasz* (1848), gdzie dał wyraz mesjańskiej idei zjednoczenia Słowian. Filozof wyodrębnił trzy epoki – Ojca, Syna i Ducha Świętego – przy czym uwagę skupił na tej ostatniej: epoce odrodzenia i zmartwychwstania świata, złotym wieku Przyszłości. Jego idee niewystarczalności, jednostronności „historycznego chrześcijaństwa" inspirowały myślicieli i artystów rosyjskiego srebrnego wieku, m.in. Nikołaja Bierdiajewa i Dmitrija Mereżkowskiego w ich koncepcjach Trzeciego Testamentu.

Jedną z najbardziej oryginalnych prób systematycznego przebadania historii świata, w której religijno-mistyczny (i spekulatywno-fantastyczny) punkt widzenia przeplatał się z naukowo-pozytywistycznym, podjął Aleksiej Chomiakow w dziele *Семирамида. Мысли по вопросам всеобщей истории, opublikowanym pośmiertnie w 1860 roku.* Mimo że przeważał typ o linearnej konstrukcji historyczności, w tym samym czasie powstawały i były rozpowszechniane teorie cykliczne. Należał do nich opracowany przez Konstantina Leontjewa trzystopniowy model rozwoju historycznego (*Византизм и славянство*, 1875) i historiozoficzno-pozytywistyczny paradygmat myślowy Nikołaja Danilewskiego na temat typów kulturowo-historycznych (*Россия и Европа*, 1869) (→ kultura).

Dziewiętnasty wiek w Rosji zwieńczyło wizjonerskie dzieło Władimira Sołowjowa *Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории* (1900), w jego skład weszła też *Краткая повесть об антихристе*. Ponieważ status Królestwa Bożego nie został w niej ostatecznie wyraźnie określony, trudno ocenić, czy ta praca stanowiła przejście od wcześniejszych utopistycznych poglądów filozofa do prawosławno-eschatologicznego rozumienia historii. Tematem *Krótkiej powieści* jest przyszłe zjednoczenie chrześcijan, które ma nastać po zdemaskowaniu Antychrysta przez prawdziwego, aczkolwiek nieformalnego przywódcę prawosławia – mistyka starca Jana (aluzja do św. Jana Ewangelisty, apostoła Chrystusa).

W szczególny sposób do nurtu historiografii eschatologicznej włącza się studium Nikołaja Bierdiajewa *Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы* (1923), które reprezentuje pogląd autora, iż bez religijnej idei zbawienia rozumienie historii jest niemożliwe. Historyczna rzeczywistość stanowi rezultat zarówno działań Bożej Opatrzności, jak i – zwłaszcza – ludzkiej wolności; jest antynomicznym zespoleniem Bożej woli i ludzkiej wolności.

Inspirowane tradycją judeochrześcijańską teleologiczne rozumienie historii doczekało się w pełni zsekularyzowanego wariantu w opartej na filozofii marksistowskiej radzieckiej wizji końca dziejów, który miałby nastąpić wraz z nadejściem epoki komunizmu.

Legła ona u podstaw uprawianej przez cały czas trwania Związku Radzieckiego propagandy partyjnej, wedle której obrany kurs polityczny był jedynym gwarantem osiągnięcia „świetlanej przyszłości". W kręgach dysydenckich to ujęcie znajdowało swoich krytyków; w tym sensie tekstem, który urósł do rangi symbolu, stała się wydana w Szwajcarii książka Aleksandra Zinowjewa *Зияющие высоты* (1976).

Benjamin W., *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, w: W. Benjamin, *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, Poznań 1996, s. 413–425; Bierdiajew M., *Sens historii: filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002; Braudel F., *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006; Collingwood R. G., *The Idea of History*, Oxford University Press, 1994; Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Kraków 2009; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko--angielski*, red. A. de Lazari, t. 4, Łódź 2001, s. 98–116; Jaspers K., *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2006; Jensen A., *Philosophy of History (Enlightenment through Romanticism)*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, J. Fieser, B. Dowden (ed.), University of Tennessee at Martin, 1995 http://www.iep.utm.edu/history/#H3; Le Goff J., *La Nouvelle Histoire*, Paris 2006; Löwith K., *Meaning in History*: *The Theological Implications on the Philosophy of History*, Chicago–London 1949; Topolski J., *Teoria wiedzy historycznej*, Warszawa 1983.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Historia
(Grecja)

Co znaczy „historia" dla nowo powstałego państwa narodowego u progu XIX wieku, a zwłaszcza dla państwa, które zabiegając o uznanie przez mocarstwa zachodnie i ich wsparcie, powoływało się na swoje dziedzictwo leżące u podstaw kultury europejskiej? Na nowożytnych Grekach od samego początku kładła się cieniem przeszłość i jej odczytania: książki, rzeźby, pomniki i obrazy, wykłady oraz lekcje, dyskusje, polemiki, spory. Na spisywanie historii, jej nauczanie i rozpowszechnianie jako przedmiotu poznawczego, przekształconego w przedmiot dysput, wpływ wywierały potrzeby i wizje państwa narodowego. Prasa, wszelkiego rodzaju stowarzyszenia, uroczystości, ale przede wszystkim edukacja – najpierw szkoły podstawowe i średnie, następnie Uniwersytet Ateński, jedyny działający w XIX-wiecznej Grecji – pozostawiły ślad w świadomości historycznej mieszkańców niewielkiego królestwa.

Zasadniczą kwestią było przejście od historii przedstawianej z perspektywy światowej do nowej historii narodowej, która stanowiłaby dla ludności element homogenizujący. W historiografii z pierwszych lat państwa nowogreckiego, przesiąkniętej duchem europejskiego oświecenia i obejmującej na przykład dzieła uczonego Konstandinosa Asopiosa (1777–1836), naród grecki doświadczał po chwalebnym okresie klasycznej starożytności zniewolenia ze strony kolejnych obcych panów: Macedończyków, Rzymian i ich bizantyńskich następców, czyli tak zwanych Romajów, i w końcu Osmanów. W tym obrazie pewnej formy odrodzenia uznawano polityczne istnienie i sprawczą rolę narodu greckiego wyłącznie w starożytności i po wybuchu powstania greckiego (1821). Powstanie uznano za renesans narodu: wtedy właśnie Grecy „przebudzili się z głębokiego snu" i znów zaczęli odgrywać czynną rolę w rozwoju historycznym. Niezwykle

długi okres przejściowy (ok. 2100 lat), w którym grecki naród przedstawiano jako bierny, pozostawił wielką lukę w tkance greckiej ideologii narodowej. Tymczasem – jak każda ideologia narodowa – musiała ona stworzyć taką narrację historyczną, by podmiot narodowy cechował się możliwie jak najdłużej nieprzerwaną, sprawczą, istotną historycznie obecnością. Dość szybko więc ten długi okres zaczęto dzielić na mniejsze jednostki, stopniowo wcielane – nie zawsze w sposób przejrzysty i nieraz przy silnych sprzeciwach – do korpusu historii narodowej. Jej wizja jako spójnej i nieprzerwanej, podzielonej na starożytną, bizantyńską i nowożytną, była dokonaniem XIX wieku, a zwłaszcza najsłynniejszego greckiego historyka Konstandinosa Paparigopulosa (1815–1891). Model Paparigopulosa stanowił fundament, na którym została zbudowana świadomość historyczna społeczeństwa nowogreckiego, i bazę nienaruszoną do dziś.

Połączenie okresu starogreckiego i bizantyńskiego stworzyło obszerną ideologię hellenochrystianizmu, która stała się kluczowym elementem nowogreckiej tożsamości. Jednocześnie badania prowadzone przez greckich historyków, ich kontakt z Zachodem i inspiracja takimi prądami, jak historyzm czy pozytywizm miały decydujący wpływ na wykrystalizowanie się historii jako nauki. Pod tym względem szczególną rolę odegrał Spiridon Lambros (1851–1919), który w latach 80. XIX wieku powołał szkołę historii na Uniwersytecie Ateńskim, a ponadto wskazał liczne źródła archiwalne dla historii bizantyńskiej i nowożytnej. Uniwersytety, archiwa, czasopisma historyczne i specjalistyczne wydawnictwa stworzyły nowe pole badawcze podległe w znacznym stopniu studiom filologicznym. Brak autonomii wobec literaturoznawstwa, której aż po lata 80. XX wieku historycy nie mogli uzyskać, skutkował wiodącą rolą klasycznego antyku w nowogreckiej tożsamości. W społeczeństwie greckim chwalebna przeszłość historyczna stanowiła i nadal stanowi nie tylko azyl i fundament, lecz również nieprzekraczalną ramę i wzorzec.

Gazi E., *„Scientific" National History. The Greek Case in Comparative Perspective (1850–1920)*, Frankfurt am Main 2000; Karamanolakis V., *Η συγκρότηση της ιστορικής επιστήμης και η διδασκαλία της ιστορίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, 1837–1932*, Αθήνα 2006; Karamanolakis V., *„Greece"*, w: Porciani I., Raphael L., *Atlas of European Historiography. The Making of a Profession 1800–2005*, London 2010, p. 108–110; Koulouri Ch., *Dimensions idéologiques de l'historicité en Grèce (1834–1914). Les manuels scolaires d'histoire et de geographie*, Frankfurt am Main 1991; Koumbourlis I., *Οι ιστοριογραφικές οφειλές των Σπ. Ζαμπελίου και Κ. Παπαρρηγοπούλου: η συμβολή των Ελλήνων και ξένων λογίων στη διαμόρφωση του τρισήμου σχήματος του ελληνικού ιστορισμού, 1782–1846*, Αθήνα 2012; Liakos A., *The Construction of National Time. The Making of the Modern Greek Historical Imagination*, w: Liakos A., Revel J., Levi G., *Political Uses of the Past. The Recent Mediterranean Experience*, London 2002, p. 27–42; Ricks D., Magdalino P. (eds), *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Aldershot 1998.

Wangelis Karamanolakis (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Historia
(Turcja)

Od początków imperium do roku 1908 osmańska historiografia służyła przede wszystkim potrzebom państwa i dynastii. Wczesne kroniki osmańskie były ściśle powiązane

z literaturą epicką. Historiografia jako forma dokumentująca historię państwa została rozpowszechniona po podbiciu Konstantynopola przez Mehmeda II (lata panowania 1444–1446 i 1451–1481) w 1453 roku. *Tevârih-i Âl-i Osman* (Kronika dynastii osmańskiej) (1503?) autorstwa Aşıkpaşazade stanowi najważniejsze źródło dotyczące założenia i pierwszych dwóch wieków istnienia państwa osmańskiego. W XVI wieku pod wpływem safawidzkiej historiografii z sąsiadującego Iranu wśród nadwornych kronikarzy/historyków, takich jak Idris Bitlisi (1455–1520), Ali Çelebi (1510/1511?–1572) czy Hoca Sadeddin (1536–1599), kształtowało się nowe podejście do historii, zaczęli oni mianowicie dociekać w swoich dziełach przyczyn i skutków wydarzeń. Wraz z postępującym osłabieniem imperium osmańscy kronikarze skupiali się na jego powodach i szukali możliwych rozwiązań. Nadworni kronikarze – Kâtib Çelebi (1608–1657) czy Naîmâ (1655–1716) – przedstawiali osmańską historię wedle metodologii arabskiego historyka i filozofa Ibn Chalduna (1332–1406), która tłumaczyła przyczyny awansu i upadku dynastii arabskich. Największa zmiana w traktowaniu historii nadeszła w XIX wieku i zbiegła się w czasie z reformami ery Tanzimatu (1839–1876) mającymi na celu modernizację imperium osmańskiego na modłę europejską. Najważniejszą cechą nowego podejścia było porzucenie traktowania historii imperium z perspektywy religijnej (państwo osmańskie jako kontynuacja wielkich imperiów islamskich) na rzecz dynastycznej. Wynikało to z wysiłków utrzymania jedności państwa wobec separatystycznych tendencji wśród chrześcijańskiej ludności imperium, w szczególności na Bałkanach. Najbardziej reprezentacyjnym przykładem historiografii okresu Tanzimatu jest *Tarih-i Cevdet* (Historia Cevdeta) (1855–1884), poświęcona historii kryzysu imperium od 1774 do 1826 roku, autorstwa Ahmeda Cevdeta Paszy (1822–1895). Napisana jako kontynuacja 10-tomowej pracy niemieckiego historyka Josepha von Hammera-Purgstalla *Geschichte des osmanischen Reiches*, rozprawa Ahmeda Cevdeta pierwsza wykorzystuje europejskie źródła, pierwsza też skupia się na wydarzeniach i zmianach zachodzących w Europie i ich wpływie na sytuację państwa osmańskiego. Przełomową rozprawą historyczną okresu była 6-tomowa historia świata *Tarih-i Umûmî* (Historia uniwersalna) (1880–1882) Mehmeda Murada (1854 –1917). Autor definiował uniwersalny postęp jako zasadę historii, a ustrój konstytucyjny (*meşrutiyet*) i wolność (*hürriyet*) jako *telos* historii.

Jednakże niektórzy współcześni historycy, jak Mükrimin Halil Yinanç, uważają, że dopiero okres młodoturecki (1908–1918) był prawdziwym punktem zwrotnym w bardziej obiektywnym podejściu do dyscypliny historii. Po rewolucji młodotureckiej (1908) grupa historyków, historyków sztuki i numizmatyków założyła Osmańskie Stowarzyszenie Historyczne (Târîh-i Osmânî Encümeni, 1909), które jako pierwsza instytucja akademicka zajmująca się badaniami historycznymi publikowało „Czasopismo Naukowe Osmańskiego Stowarzyszenia Historycznego" (Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası). Podejście jego członków do badania historii ograniczało się do opisu faktów, co spotkało się z krytyką historyków i socjologów, jak Mehmed Fuad Köprülü (1890–1966) czy uznawany za „ojca" tureckiego nacjonalizmu Ziya Gökalp (1876–1924). Podczas gdy ci ostatni skupiali się głównie na historii społecznej, Osmańskie Stowarzyszenie Historyczne pozostawało zainteresowane wydarzeniami politycznymi i funkcjonowaniem instytucji państwowych. Mimo to historycy w nim działający śledzili europejską historiografię i w swoich pracach wykorzystywali dzieła francuskich i niemieckich historyków, np. Leopolda von Rankego i Jules'a Micheleta. Wspomniany Mehmed Fuad Köprülü w radykalny sposób zmienił podejście do historii w okresie przejściowym między imperium a republiką, gdyż pierwszy starał się ewaluować historię osmańską

w szerszym kontekście historii ludów turkijskich i wyjaśnić początki państwa osmańskiego w szerszym kontekście ekonomicznej, społecznej i kulturalnej historii imperium Seldżuków. Jego zwolennicy założyli Szkołę Historyczną Köprülü.

Po ogłoszeniu Republiki Turcji w 1923 roku Osmańskie Stowarzyszenie Historyczne zastąpiło Tureckie Stowarzyszenie Historyczne (Türk Tarih Kurumu, 1930), które stało się narzędziem w rękach aparatu państwowego, dążącego do wprowadzenia pewnych teorii historycznych przez publikację nowych programów nauczania historii i podręczników dla szkół i uczelni wyższych. Przez wieki Bałkany były środkiem ciężkości imperium, z którego pochodziła znacząca część elit intelektualnych i politycznych niknącego imperium i rodzącej się republiki, w tym liderzy ruchu młodotureckiego oraz sam Mustafa Kemal Atatürk (1881–1938), współtwórca i pierwszy prezydent Republiki Turcji. Prowincje arabskie natomiast były centrum islamu i legitymowały władców osmańskich do tytułu przywódców religijnych. Jednakże po pierwszej wojnie światowej i tureckiej wojnie o niepodległość (İstiklâl Harbi/Kurtuluş Savaşı, 1919–1922) Republika Turcji została okrojona do terenów Anatolii. Jednym z najważniejszych narzędzi w rękach nacjonalistów w zadaniu budowania poczucia przywiązania do Republiki Turcji była historia. Sześć wieków historii imperium osmańskiego zostało wykreślone z podręczników historii lub było wspominane pobieżnie jako okres zacofania i zepsucia moralnego. Ważnym źródłem inspiracji dla historyków były prace europejskich orientalistów – jedną z najbardziej wpływowych dla rozwoju nacjonalistycznej historiografii okresu była *Introduction à l'histoire de l'Asie: Turcs et Mongols des origines à 1405* (1896) francuskiego orientalisty Léona Cahuna. Kamieniem milowym w wykorzystaniu historii jako narzędzia w budowaniu tureckiej tożsamości narodowej było ogłoszenie w 1932 roku przez Atatürka „Tureckiej tezy historycznej" (*Türk Tarih Tezi*). Według tej teorii Turcy należeli do białej rasy pochodzenia aryjskiego i wywodzili się z Azji Środkowej będącej kolebką cywilizacji. Ze względu na postępującą suszę na tych terenach ludy tureckie emigrowały w różne części Azji i Afryki, niosąc postęp cywilizacyjny. W ten sposób powstały cywilizacje chińska, hinduska i bliskowschodnia, której pionierami byli Sumerowie i Hetyci. Ponieważ ci ostatni byli pochodzenia tureckiego, Anatolia była turecka od czasów starożytnych. Ta mieszanka prawdy, półprawdy i błędów na lata stała się oficjalną doktryną Republiki Turcji, a sztab badaczy pracował nad „udowodnieniem" jej wiarygodności.

Berkes N., *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964; Lewis B., Holt P. M., *Historians of the Middle East (Historical Writing on the Peoples of Asia)*, Oxford 1962.

Paulina Dominik

EWOLUCJA

Etymologia leksemu „ewolucja" wywodzi się z łac. *evolutio*, a jego podstawowe znaczenie to „rozwój", „wzrost", stąd też terminy te uznawane są często za synonimiczne i pierwotnie funkcjonowały wymiennie.

Ideę ewolucji najczęściej łączy się z dorobkiem Karola Darwina (1809–1882) i jego teorią doboru naturalnego (*Origin of Species*, 1859), mimo że nie do przecenienia dla porządku historii idei jest również poprzedzająca ją koncepcja ewolucji Jeana-Baptiste'a Lemarcka (1744–1829) sformułowana w jego dziele *Philosophie zoologique ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux* (1873). Sam Darwin pierwotnie nie używał tego określenia; zaczął je stosować pod wpływem Herberta Spencera (1820–1903), który przyczynił się do popularyzacji jego dzieła i teorii ewolucji jako takiej. Koncepcja doboru naturalnego została przedstawiona w 1858 roku na posiedzeniu The Linnean Society of London przez dwóch pracujących niezależnie od siebie uczonych: Karola Darwina i Alfreda Wallace'a. Idea ta, rozpowszechniona pod nazwą „walka o byt", przez jej autorów rozumiana była metaforycznie i służyła określeniu bezustannych starań przedstawicieli wszystkich gatunków o ich przetrwanie w środowisku. Darwin uważał, że korzystne dla danego organizmu zmiany zachowają się podczas walki o przetrwanie i zostaną przekazane dziedzicznie; przedstawiał procesy zmian przystosowawczych jako prowadzące do powstawania nowych gatunków, a to pozwalało na wysnucie ryzykownej i od początku budzącej gwałtowne kontrowersje hipotezy o pochodzeniu wszystkich gatunków od jednego przodka.

Koncepcja ewolucji naturalnej była utrzymana w duchu oświeceniowej idei powszechnego dążenia żywych istot do doskonałości. Powszechna wiara w → postęp objawiła się bowiem w dziedzinie biologii odkryciem prawa ewolucji, implikującego przejście od prostego do skomplikowanego, od „mniej do bardziej doskonałego", od ameby do człowieka, od odruchów i instynktów do rozsądku i rozumu.

Dyskusje na temat teorii doboru naturalnego rozgorzały po wystąpieniu Karola Darwina i Alfreda Wallace'a i nasiliły się po publikacji dzieła Darwina, dając początek wciąż niezakończonej walce między tzw. ewolucjonistami oraz kreacjonistami i po odpowiednim przekształceniu przekładając się na refleksję o społeczeństwie.

Daniel Dennett (ur. 1942), filozof, zwolennik wykorzystania teorii ewolucyjnej w sferach odległych od biologii (naukach kognitywnych, etyce, matematyce, fizyce), w pracy *Darwin's Dangerous Idea* (1995) pisał o kłopotliwym przystosowaniu myślenia „potomków Darwina" do zasady ewolucyjnej, czemu towarzyszy ignorowanie faktu, iż w czasach samego Darwina różne gatunki biologiczne były uważane za wieczne.

Teoria ewolucji i teorie społeczne

W XIX wieku wielu filozofów rozumowało w kategoriach ewolucji w odniesieniu do sfery społecznej (Auguste Comte, John Stuart Mill, Herbert Spencer); jednak nie zawsze było to reakcją na teorię Darwina. Na przykład Auguste Comte (1798–1857) w dziele *A Discourse on the Positive Spirit* (1844) poprzedzającym wydanie Darwinowskiego *Origin of Species* formułował koncepcję rozwoju ludzkości, który wyraża się w stopniowym wznoszeniu się na coraz to wyższy poziom rozumienia świata. Comte wyodrębnił trzy takie fazy: teologiczną, metafizyczną i tzw. pozytywną, w której pojawia się nauka o społeczeństwie, sama przyczyniająca się do doskonalenia społeczeństwa w duchu altruizmu, ładu i postępu. Wyobrażenie rozwoju świata w trójrytmie zbliżało Comte'a do Hegla, a rozumowanie w kategoriach „pozytywnych" stawiało go w gronie tych wszystkich współtwórców XIX-wiecznego pozytywizmu, jak John Stuart Mill (1806–1873), Henry Thomas Buckle (1821–1862), Herbert Spencer, którzy zaważyli na kształcie tej epoki. O ile wzięła nazwę od Comte'a, o tyle pisma Johna Stuarta Milla przyczyniły się do powiązania tego pojęcia z ideą empiryzmu, którą dopracował, scalając dokonania wielu wcześniejszych pokoleń myślicieli XVIII-wiecznych. Prawdy empiryzmu rozumiał w kategoriach historycznych jako uwarunkowane i podlegające zmianom, co było oparciem dla jego praktyk politycznych liberała i reformatora (→ liberalizm), a zarazem korespondowało z głoszoną przezeń etyką utylitaryzmu (*Utilitarianism*, 1863) i odkrywanymi w dziele *Principles of Political Economy* (1848) prawami rozwoju ekonomicznego. Uznając zasadność niektórych intuicji Thomasa Roberta Malthusa (1766–1834), Mill dostrzegał współzależność między zjawiskami demograficznymi i „nadmiernym" przyrostem ludności a ich statusem ekonomicznym. Jednak dopiero Herbert Spencer (1820–1903) zinterpretował Darwinowską teorię ewolucji w duchu ewolucjonizmu społecznego (*Principles of Sociology*, 1876–1896), głosząc ideę „przetrwania najlepiej dostosowanych", która stała się inspiracją dla takich ekstremizmów końca XIX i XX wieku, jak na przykład eugenika czy rasizm (→ naród).

Etymologia terminu „eugenika" wywodzi się z języka starogreckiego, gdzie *εὐγενής* znaczy „dobrze urodzony". W nowym znaczeniu i kontekście użył go Francis Galton (1822–1911) w pracy *Inquiries into Human Faculty* (1883). Jako element rozumowania w kategoriach modernizacji eugenika wywarła wpływ na rozwój medycyny (a zwłaszcza antropologii), także na kształt XX-wiecznych ideologii opowiadających się za programem kontrolowanych przez państwo działań na rzecz ulepszania gatunku ludzkiego. W poszczególnych krajach obierano różne kierunki działania, od prozdrowotnych, typowych dla eugeniki pozytywnej, a kończąc na charakterystycznych dla tzw. eugeniki negatywnej, na przykład sterylizacja ludzi „nieprzydatnych" społecznie, m.in. w USA, Szwecji, Niemczech, eksterminacja reprezentantów „nisko" wartościowanych ras i narodów w Trzeciej Rzeszy.

Jednak powiązania życia intelektualnego i polityki dawały o sobie znać już we wcześniejszym okresie, m.in. w propagowaniu europejskiego kolonializmu; zwłaszcza koncepcje unilinearnego, ewolucyjnego rozwoju kultur, formułowane przez anglosaskich antropologów kultury jak Edward Burnett Tylor (1832–1917), Henry Sumner Maine (1822–1888) czy Lewis Morgan (1818–1881), służyły usprawiedliwieniu podbojów jako misji cywilizacyjnej. Koncepcja Morgana trójstopniowego rozwoju kultur sprowadzała się do stadiów dzikości, barbarzyństwa i alfabetu, co znajdowało przełożenie na tworzenie fałszywych typologii kultur współczesnych (*Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism, to Civilization*, 1877).

Elementy teorii ewolucji i ras ludzkich przenikały w owym czasie nawet do coraz bardziej popularnych nauk ezoterycznych; pożytkowała je m.in. twórczyni teozofii Helena Bławatska (1831–1891), która eksponowała związki między kosmogenezą a antropogenezą i dowodziła, iż proces ewolucji wyraża się w uwznioślaniu duchowym ludzkości i zastępowaniu dawnych ras nowymi, aż po zjednoczenie ostatniej siódmej rasy z Kosmicznym Rozumem. Nazizm przejawiał zainteresowanie doktryną teozoficzną i w ogóle okultyzmem. Neopogaństwo, oparte na zasadzie krwi, rasy i ziemi, poszukiwało w neognostycyzmie metafizycznego usprawiedliwienia dla nazizmu.

Teoria ewolucji i filozofia

Ewolucyjne rozumienie procesu historycznego jest starsze niż teoria Darwina. Poprzedzała ją na przykład idealistyczna filozofia Hegla, który opisywał dzieje jako rozwijające się w trójrytmie (teza, antyteza, synteza), gdzie każdy etap ma charakter przemijający, ale jest konieczny i logicznie wynika z wcześniejszego etapu.

Teorię Darwina o powstawaniu gatunków i doborze naturalnym Karol Marks (1818–1883) uznał za jedno z epokowych odkryć nauk przyrodniczych XIX wieku. Jako model korespondowała z jego wizją stadialnego rozwoju porządku społecznego (→ socjalizm). Był do tego stopnia zafascynowany pracą *Origin of Species*, że zdecydował się poświęcić Darwinowi fragment dzieła *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (1867).

Z kolei w przypadku Friedricha Nietzschego (1844–1900) jego początkowy szacunek dla Darwina wiązał się z uznaniem go za sojusznika w „przewartościowaniu wartości", mimo że sam Darwin kwestie światopoglądowe pozostawiał otwarte. Nietzsche akceptował to, co służyło bezwzględnej wartości, jaką widział w życiu, i przyjmował założenie nierówności ludzi pod względem ich życiowej siły, budując nową etykę „silnych". Pod koniec swojej tragicznej drogi życiowej, po dokonaniu zwrotu ku koncepcji „wiecznego powrotu", Nietzsche stał się krytyczny wobec teorii ewolucji i odrzucił wiarę w postęp rodzaju ludzkiego. We fragmencie 685 *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe (Studien und Fragmente)* (1901) (w pol. wydaniu *Woli mocy* fragment 324), zatytułowanym *Anty-Darwin*, czytamy: „Co mnie najbardziej zadziwia, kiedy czynię przegląd wielkich doli człowieczych, to, że zawsze widzę przed oczyma przeciwieństwo tego, co dziś widzi lub chce widzieć Darwin i jego szkoła: dobór na korzyść silniejszych, lepiej udanych, postęp gatunku. Uderza jednak w oczy: usuwanie wypadków szczęśliwych, bezpożyteczność typów lepiej udanych, nieuniknione panowanie typów średnich, nawet niższych niż średnie. Chyba że nam wskażą przyczynę, czemu człowiek stanowi wyjątek między stworzeniami, inaczej skłaniam się ku przesądowi, że szkoła Darwina omyliła się".

Wśród filozofów ewolucjonistów szczególne miejsce zajmuje Henri Bergson (1859–1941) z konceptem ewolucji twórczej, przedstawionym w dziele *L'Évolution créatrice* (1907), który jest wynikiem odrzucenia (jako nieprawdziwego) obrazu świata konstruowanego przez intelekt na rzecz intuicji, rozumianej jako jedyna forma życia, mogąca poznawać samo życie, a nie mechanizmy przyrody. Ewolucję twórczą Bergson rozumiał nie jako odwzorowanie reguł narzuconych przez ludzki intelekt światu natury, lecz jako ciągły proces zmian wynikający z pędu życiowego istot żywych. W ludzkim świecie ma charakter twórczy, samorzutny, wynikający z takiego obszaru wolności, który może człowiekowi objawić jedynie jego własna posługująca się intuicją jaźń.

W XX wieku, m.in. pod wpływem Bergsona i idei ewolucjonizmu, powstała oryginalna antydualistyczna koncepcja prehistorii, teraźniejszości i przyszłości człowieka, której autorem był geolog, paleontolog i teolog – francuski jezuita Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955). Wyodrębniał trzy fazy rozwoju ewoluującego wciąż świata: przedludzką, ludzką i ultraludzką. Od chwili pojawienia się człowieka ewolucja ma wielowymiarowy charakter, stała się zależna od świadomości i wolności człowieka. Koniec ewolucji nastąpi, gdy wszechświat i to, co indywidualne, zjednoczą się, gdy wszechświat się spersonalizuje, a człowiek zuniwersalizuje. Osiągnięcie tego ostatniego, najwyższego etapu ewolucji jest tożsame z dotarciem do punktu Omega – ostatecznego stanu świata, będącego zarazem transcendentnym Królestwem Bożym.

Poglądy twórcy pragmatyzmu Charlesa Sandersa Peirce'a (1839–1914) również zbliżały się do swego rodzaju ewolucjonizmu, alternatywnego wobec darwinizmu, gdzie podstawową siłą ewolucji we wszechświecie jest nie walka o byt, lecz miłość.

Teoria ewolucji i historia

Robin George Colingwood (1889–1943), angielski filozof i historyk, w pracy *The Idea of History* (1946) dokonał bardzo ważnego uściślenia – wraz z Darwinem zmienia się stosunek do historii. Jeśli wcześniej historia rozpatrywała swój przedmiot jako podlegający historycznemu rozwojowi i zmienności, a nauki przyrodnicze – *vice versa* – uważały, że obiekty natury są niezmienne i statyczne, to od Darwina i jego epoki ewolucja zaczęła być wykorzystywana wszechstronnie. Terminu tego zaczęto używać ogólnie, objął on zarówno proces historyczny, jak i postęp w naturze.

Do tekstów, które wywarły ogromny wpływ na pozytywistów Europy Środkowej i Wschodniej, należała *History of Civilization in England* (1857–1861) Henry'ego Thomasa Buckle'a (1821–1862) – uznanego za „ojca nauk historycznych" – który w tym niezwykle popularnym dziele sformułował ideę obiektywnych praw rozwoju historycznego wyrażającego się w idei postępu.

Aby jednak intepretować historię w kategoriach rozwoju, jej przedmiot należy uznać za organizm, w którym pierwotnie określony jest jakiś plan, obmyślony z góry harmonogram, urzeczywistniany stopniowo z biegiem czasu i rozwojem tego organizmu. „Historia" naturalna przechodzi w historię ludzką kosztem tego, co je najistotniej jakościowo różni – wolności. Przesiąknięty zasadą ewolucyjną historyzm jest w istocie naturalistycznym determinizmem – predestynacją, biologizmem w historii, o ile przedmiot historyczny interpretowany jako organizm pozostaje bezwarunkowo ograniczony przez określający go program, idealny wzorzec, który przedmiot historyczny musi urzeczywistniać i w żaden sposób nie może ani przekroczyć jego ram, ani go odrzucić (m.in. H. Driesch, *Philosophie des Organischen*, 1909; H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1896).

Ewolucja i religia

W 1860 roku po publikacji *O powstawaniu gatunków* Darwina odbyła się słynna dyskusja, która została upamiętniona przez historyków jako *1860 Oxford evolution debate*. Wśród prelegentów wystąpił John William Draper (1811–1882) z wykładem *On the*

Intellectual Development of Europe, considered with reference to the views of Mr. Darwin and others, that the progression of organisms is determined by law, w którym podjął próbę zastosowania w naukach społecznych i politycznych darwinowskiej metafory adaptacji i środowiska. W trakcie tej debaty doszło do ostrego starcia między Thomasem Henrym Huxleyem (1825–1895), obrońcą teorii ewolucji, nazywanym buldogiem Darwina, a biskupem Kościoła anglikańskiego Samuelem Wilberforcem (1828–1873), zwolennikiem kreacjonizmu. Spór ten zapoczątkował trwający do dziś konflikt między ewolucjonistami i tzw. kreacjonistami, którego echa i odwzorowanie odnaleźć można na gruncie każdej kultury narodowej.

W epoce współczesnej debata między neodarwinistami a „naukowymi kreacjonistami" (opowiadającymi się za syntezą ewolucjonizmu z religią) jest szczególnie zacięta. Ideologicznym przywódcą grupy „naukowych kreacjonistów" jest profesor prawa Phillip Johnson (ur. 1940), autor pracy *Darwin on Trial* (1991) i twórca teorii inteligentnego projektu. Odrzucając teorię ewolucji, Johnson i jego następcy próbowali zbijać argumenty ewolucjonistów materialistów metodą „klina", czyli stosownymi argumentami naukowymi, umacniając przy tym status Stwórcy jako „wielkiego zegarmistrza", autora „rozumnego projektu" rozwoju świata.

Inną popularną koncepcją kreacjonistyczną stała się korespondująca z ruchem New Age i ruchami ekologicznymi hipoteza Gai brytyjskiego biologa i ekologa Jamesa Lovelocka (ur. 1919), która ilustruje zmianę podejścia do zasad ewolucjonizmu, przesunięcie akcentu w ewolucji z biologicznej na duchową.

W ostatniej głośnej pracy *The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution* (2009) Richard Dawkins (ur. w 1941), zdeklarowany zwolennik teorii ewolucji (przywołujący na jej poparcie tak wiele dowodów, że w jego przekonaniu zmieniają ją z teorii w fakt), zamieścił informację o badaniach współczesnych postaw społecznych, które wykazały, że przynajmniej 40% Amerykanów to negujący ewolucję kreacjoniści, uważający, że „wszystko jest dziełem Boga". W poszczególnych krajach (a zwłaszcza USA) nie ustają dyskusje na temat usunięcia teorii ewolucji z programów nauczania.

Idea ewolucji (Rosja)

Teoria Darwina zdobyła szeroki rozgłos w Rosji, mimo że stosunek do niej można określić jako pełen sprzeczności. Krytyczne przemyślenia na jej temat zawarł w swojej twórczości Nikołaj Danilewski (1822–1885), zwłaszcza w trzytomowym dziele *Дарвинизм. Критическое исследование* (1885–1889). Danilewski był zdeklarowanym przeciwnikiem darwinizmu w naukach społecznych. Jego kontrpropozycją była koncepcja „typów kultury i historii", którą z czasem uznano za prototyp koncepcji polilinearnego rozwoju kultur.

Mimo to oddźwięk ewolucjonizmu społecznego w XIX wieku w Rosji był bardzo wyraźny, popularnością w środowiskach inteligencji cieszyła się myśl Auguste'a Comte'a, Johna Stuarta Milla, Herberta Spencera, a także Georga Büchnera i Jacoba Moleschotta. Entuzjazm dla nauk naturalnych przybrał szczególny charakter w latach 60. XIX wieku, kiedy zapanowały nastroje pragmatyczne, przeciwstawne słowianofilskiemu idealizmowi lat 40., które znalazły wyraz w rozprawie Dmitirja Pisariewa z 1866 roku *Исторические идеи Огюста Конта*, w którym autor przeprowadził apologię wiedzy jako siły napędowej rozwoju historycznego. Inne jego studium, *Прогресс в мире животных и растений* (opublikowane w kilku numerach czasopisma „Russkoje słowo"

w 1864 roku), szeroko popularyzowało teorię ewolucji wśród wykształconych rosyjskich czytelników. Pisariew, podobnie jak Aleksandr Hercen, był gorliwym zwolennikiem teorii ewolucji, a dzięki ich entuzjazmowi Rosja w początkach XX wieku stała się „drugą ojczyzną darwinizmu". Dwa główne obrazy pozytywizmu i nihilizmu dominowały w ówczesnej przestrzeni kulturowej, co znajdowało odzwierciedlenie na gruncie literatury, m.in. u Iwana Turgieniewa w powieści *Отцы и дети* (1861) czy u Nikołaja Czernyszewskiego w *Что делать?* (1862).

Władimir Sołowjow (1853–1900), twórca rosyjskiej filozofii religijnej, zasłynął aforyzmem nawiązującym do teorii Darwina: „Człowiek pochodzi od małpy, musimy więc wzajemnie się kochać". Niezależnie od wyczuwalnego sarkazmu Sołowjow był w istocie zdeklarowanym zwolennikiem teorii ewolucji w filozofii, co najwyraźniej przedstawił w dziele *Оправдание добра* (1897), gdzie historia świata została potraktowana jako długotrwały i stopniowy przyrost. Ten proces rozwojowy prowadzący do Królestwa Bożego, które jest jego ostatnią fazą, ma w ujęciu Sołowjowa dwojaki – bogomaterialny – charakter: z jednej strony duchowy, kiedy celem jest ujawnienie Ducha Bożego w ludzkości, z drugiej – dotyczący ewolucji natury materialnej. Jednolity proces samodoskonalenia świata przechodzi przez pięć odrębnych faz (nazwanych przez filozofa „królestwami"): mineralną (nieorganiczną), roślinną, zwierzęcą, ludzką i Bogoczłowieczą. Do czwartej fazy ewolucja jest naturalna (niesprzeczna z koncepcjami Darwina), następnie proces ten przekracza sferę naturalną i wchodzi w obszar nadprzyrodzony. W istocie jest to pewien teleologiczny pogląd na świat, według którego Bóg ustanowił porządek nieprzerwanego komplikowania i udoskonalania. Tego typu koncepcja koresponduje zarówno z wieloma dzisiejszymi „udoskonaleniami" darwinizmu, jak i z teorią Pierre'a Teilharda de Chardin.

Trofim Łysenko (1898–1976), faworyzowany przez Stalina ukraiński agrobiolog, zaproponował spojrzenie na ewolucję jako proces biologiczny. Ten zwolennik teorii ewolucji Jeana-Baptiste'a Lamarcka twierdził, że nabyte przez dany organizm cechy mogą być następnie przekazywane dziedzicznie. W praktyce zatem odrzucał genetykę i absolutyzował wpływ środowiska rodzącego zmiany. Populistyczne hasła, w myśl których teoria ta miała jeszcze ujawnić niewiarygodne możliwości w dziedzinie odnowienia i rozwoju gospodarki wiejskiej w ZSRR (wielokrotne zwiększenie plonów, stworzenie nowych gatunków itd.), zapewniły mu protekcję państwa i sprowadziły represje na jego oponentów.

Bowler P. J., *Evolution: The History of an Idea*, 3 ed., University of California Press, 2003; Colingwood R. G., *The Idea of History*, Oxford–New York 1994; Dennett D., *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York 1996; Evans J. D. G., *Evolution*, w: *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 1995, p. 255–256; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 1, Warszawa 1999, s. 142–148; Lovelock J., *Gaja: nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2003; Rees A., *Evolution*, w: *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, G. Ritzer (ed.), Blackwell Publishing, 2007; Сорокин П., *Социокультурная динамика и эволюционизм*, w: *Американская социологическая мысль*, Москва 1996, http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Soro2.html.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Ewolucja
(Grecja)

Teorię wyjaśniającą, w jaki sposób gatunki ulegały zmianom, pierwszy przedstawił w Grecji Aleksandros Teotokis (1822–1904), student następcy Georges'a Cuviera w Muzeum Historii Naturalnej w Paryżu – Henri Ducrotaya de Blainville'a (1777–1850). W książce *ενικοί ζωολογικοί πίνακες ή Πρόδρομος της ελληνικής ζωολογίας* (Ogólne tablice zoologiczne albo zwiastun greckiej zoologii), opublikowanej w 1848 roku, Teotokis przedstawił trzy różne szkoły myślenia: pierwszą, zakładającą niezmienność gatunków, drugą, według której same gatunki są niezmienne, zmiany mogą jednak zajść w ich cechach drugorzędowych oraz trzecią, uznającą zmienność. W ślad za Blainville'em Teotokis opowiedział się za drugą szkołą i przyjął, że to Bóg stworzył gatunki.

Pierwszą wzmiankę o Darwinie możemy odnaleźć w *Kalendarzu attyckim* z 1869 roku. W artykule *Łupy z Pikermi* anonimowy autor pisał: „Oprócz tego, że odkryto ogromną liczbę zwierząt, kolekcja odnaleziona w Pikermi umacnia teorię Darwina dotyczącą pochodzenia gatunków i przydaje jej naukowego znaczenia" (cyt. za: A. Sotiriadu, *Η εμφάνιση της θεωρίας της εξέλιξης των ειδών, δεδομένα από τον Ελληνικό χώρο*, niepublikowana praca doktorska, 1990). W latach 1855–1860 francuski paleontolog Albert Gaudry prowadził wykopaliska w złożach skamieniałości w attyckiej miejscowości Pikermi. Autor z *Kalendarza* zwięźle i przychylnie przedstawił teorię Darwina o powstawaniu gatunków.

W 1873 roku chemik i adiunkt Uniwersytetu Narodowego w Atenach Leandros Dosios w wykładzie *Walka o byt* wygłoszonym w Towarzystwie Filologicznym „Parnas" zaprezentował teorię ewolucji przed wykształconą publicznością ateńską. Trzy lata później pierwszy poważny atak wymierzony w teorię ewolucji nadszedł ze strony adiunkta na Wydziale Teologii ateńskiego uniwersytetu, Spiridona Sugrasa, autora pracy *Najnowsza faza materializmu: darwinizm i jego brak założeń*. Sugras postrzegał materializm jako wielkie zagrożenie chrześcijaństwa u schyłku XIX wieku. Obawiał się, że teoria Darwina skieruje Greków ku socjalizmowi i komunizmowi, toteż w kontynuacji swojej książki zaatakował Karola Marksa i Ferdinanda Lassalle'a.

W 1877 roku profesor botaniki na Uniwersytecie w Atenach Spiridon Miliarakis opublikował na łamach czasopisma „Estia" opartą na książce Wilhelma Preyera *Darwin, Sein Leben und Wirken* (1869) biografię Darwina w odcinkach. Choć był przekonanym darwinistą, teorię „ewolucji" przemianował na „teorię rozwoju".

Z wyjątkiem Wydziału Teologii Uniwersytet w Atenach ustosunkował się do teorii Darwina raczej pozytywnie, a nieliczne głosy sprzeciwu były umiarkowane. Joanis Sutsos, profesor ekonomii politycznej i rektor uniwersytetu w latach 1847–1849, porównał w 1877 roku na łamach czasopisma „Parnas" teorię Jeana Louisa Armanda de Quatrefages de Bréau i Darwina; pretekstem było wydanie pracy tego pierwszego *L'espèce humaine*. Sutsos przeprowadził też krytykę Darwina w aspekcie społecznym, przekonując, że teoria ewolucji prowadzi do uznania walki o byt, a zatem również przemocy.

Obrona teorii kreacjonistycznych Kościoła prawosławnego została podjęta pod koniec XIX wieku przez ludzi świeckich. Odzwierciedlała polityczne napięcie między zwolennikami modernizacji, którzy zarazem popierali partię reform Charilaosa Trikupisa, a siłami populistycznymi z partii narodowej Teodorosa Dilijanisa. Joanis Skaltsunis (1821–1905), szanowany przedsiębiorca i uczony, badał kwestię materializmu i stworzenia człowieka. W książkach i artykułach opublikowanych na ten temat, m.in. *Ο άνθρωπος*

και ο υλισμός (Człowiek i materializm) (1882), *Ψυχολογικαί μελέται* (Studia psychologiczne) (1887), *Περί γενέσεως του ανθρώπου* (O narodzinach człowieka) (1893), *Θρησκεία και επιστήμη* (Religia i nauka) (1894), utrzymywał, że wszystkie żywe istoty zostały stworzone na wzór rodzaju ludzkiego przez siłę nadprzyrodzoną. Nic nie może zrodzić się samoistnie, a zatem nauka i religia nie powinny zaprzeczać sobie nawzajem, co oznacza, że należy je zharmonizować.

Teodoros Tsikopulos, lekarz, który odbył studia w Niemczech, odpowiedział Skaltsunisowi książką opublikowaną w Lipsku w 1894 roku. Swoją pracę *Η κατά(ε)δάφισις του ελληνικού Πανεπιστημίου* (*Obalenie greckiego uniwersytetu*) zadedykował politykowi toczącemu walkę o modernizację Grecji Charilaosowi Trikupisowi. Według Tsikopulosa dylemat wyboru między samostworzeniem a kreacjonizmem nie zaistniał, życie bowiem musi stanowić połączenie siły (mylonej z energią) i materii, gdyż triada życie – siła – materia tworzy jedność.

Kościół formalnie nie potępił teorii ewolucji. Ostra krytyka publikowana w formie pamfletów była w rzeczywistości dziełem przedstawicieli reakcyjnych kręgów społecznych, często mylonych z członkami partii populistycznej. Kręgi te obawiały się zmian, które przypuszczalnie przyszłyby w ślad za modernizacją na poziomie zarówno infrastruktury, jak i instytucji, co mogłoby z kolei wpłynąć na mentalność. Głównym wrogiem ideologicznym był dla nich nie darwinizm, lecz materializm, a teorię ewolucji postrzegały jako przejaw właśnie materializmu, siłę wdzierającą się w środowisko Uniwersytetu w Atenach.

Polemika „z małpami" rozgorzała na nowo, gdy profesor Aleksandros Delmuzos (1880–1954) przeprowadził eksperyment dotyczący wprowadzenia nowych metod nauczania w greckich szkołach. Tak zwany proces sądowy „ateistów" odbył się w Nafplio w 1914 roku. Reformatorzy zostali oskarżeni o propagowanie ateizmu, a jako dowód oskarżenia przywołano ich odwoływanie się do teorii ewolucji. Jednak z braku dowodów oskarżeni zostali uniewinnieni. Choć dyskusja na temat pochodzenia człowieka miała w tym procesie wymiar marginalny, obrońcy darwinizmu uznali to za pierwszy przypadek prześladowania w Grecji z powodu nauczania teorii ewolucji. Ani rząd, ani Święty Synod Greckiego Kościoła Prawosławnego nie były bezpośrednio zaangażowane w tę sprawę. Dwanaście lat po procesie, w roku 1926, kiedy została założona Akademia Ateńska, do jej pierwszych członków należeli dwaj profesorowie, Rigas Nikolaidis (1856–1928) i Jeorjos Sklawunos (1899–1938), którzy nauczali teorii ewolucji na uniwersytecie.

Kolejna wielka bitwa wydana przez greckie kręgi prawosławne teorii ewolucji odbyła się w 1984 roku, kiedy Ministerstwo Edukacji Narodowej i Spraw Kościelnych wprowadziło na poziomie szkolnictwa średniego podręcznik historii „rasy ludzkiej" Lefterisa Stawrianosa. Zawzięcie sprzeciwiał się temu fundamentalistyczny metropolita Kantiotis. Pracy Stawrianosa zarzucano również, że nie docenia roli, jaką hellenizm odegrał w historii ludzkości. Ostatecznie książkę wycofano ze szkół w 1990 roku.

W 1978 roku na metropolitę Pireusu wybrano Kalinikosa Karusosa (ur. 1926), który w 1958 roku był współzałożycielem chrześcijańskiego bractwa „Złote źródło" (Χρυσοπηγή), razem z późniejszym arcybiskupem Grecji Christodulosem (1939–2008). Bractwo to reprezentowało fundamentalistyczną linię Kościoła greckiego i walczyło przeciwko wprowadzeniu teorii ewolucji do nauczania, znowu myląc ewolucję z marksizmem. Objęcie przez Christodulosa, który cieszył się wielkim powszechnym poparciem, urzędu arcybiskupa w 1998 roku oznaczało zwycięstwo linii fundamentalistycznej, propagowanej przez „Złote źródło". Wkrótce potem Christodulos wszedł w konflikt z Ministerstwem Edukacji Narodowej i Spraw Kościelnych, czego poprzedni arcy-

biskupi starali się unikać. Przedwczesna śmierć arcybiskupa w 2008 roku i sukcesja Jeronimosa II mającego umiarkowane poglądy oznaczały zmianę w kierunku nieingerencji Greckiego Kościoła Prawosławnego w sprawy edukacji i nauki.

Krimbas C., *Alexandre Theotokis, la notion de l'évolution et le premier texte de zoologie grecque*, „The Historical Review", Institute of Neohellenic Research, 2007, vol. 4, p. 191–197.

Eftimios Nikolaidis, współautor *George Vlahakis*
(tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

REWOLUCJA

Termin ten pochodzi od łacińskiego słowa *revolutio* ('przewracanie', 'obracanie') i pierwotnie miał zastosowanie w astrologii. „Rewolucja" oznacza głęboką, zasadniczą przemianę, a w zależności od sfery życia, której dotyczy, można mówić o rewolucji naukowej, kulturalnej, duchowej, industrialnej, politycznej, seksualnej itd. Pojęcie to ma zastosowanie we wszystkich bez wyjątku dziedzinach życia, najczęściej jednak używa się go w kontekście rewolucji społecznej. Pierwszy raz w takim sensie termin „rewolucja" został użyty we włoskich miastach-państwach późnego średniowiecza i odnosił się głównie do reform kościelnych. Słowo przeniknęło do języka angielskiego około 1600 roku.

Leksem „rewolucja" ma wiele znaczeń, ale rewolucja francuska 1789 roku wyznaczyła cezurę w sposobach mówienia na ten temat. Wcześniej rozumiano rewolucję w sensie nadanym jeszcze przez Polibiusza, jako bunt przeciwko władzy, usprawiedliwiony, kiedy rządzący okażą się niegodni bronić praw swoich poddanych. Rewolucja była w społeczeństwie powrotem do sprawiedliwości, której sprzeniewierzyła się skorumpowana czy tyrańska władza. Szczególnie dobitnie wyraża to dzieło *Second Treatise of Government* Johna Locke'a. Z tej perspektywy wszystkie dotychczasowe rewolucje, łącznie z chwalebną rewolucją w Anglii w 1688 roku, znajdowały usprawiedliwienie (zarówno z moralnego, jak i religijnego punktu widzenia), dążyły bowiem do obalenia władzy tyrańskiej. Według Nikołaja Bierdiajewa (1874–1948) do rewolucji dochodzi, gdy procesy degeneracji zaszły zbyt daleko i dalszy rozwój stał się niemożliwy (*Духовные основы русской революции*, 1917–1918).

W trakcie rewolucji francuskiej nowe znaczenie pojęcia nie odnosiło się do walki z tyranią, lecz do zmiany całego starego systemu, do ustanowienia zupełnie nowego ładu dla „nowych ludzi". Całkowita zmiana przewidywała fundamentalne przekształcenie rzeczywistości, czego nie uważano dotąd za domenę człowieka. Jedym z pierwszych historyków, którzy rozpoczęli proces mitologizacji rewolucji francuskiej, był Jules Michelet (1798–1874), który w dziele *Histoire de la Révolution française* (1847) definiował ją jako triadyczne „nadejście Prawa, zmartwychwstanie Racji i odpowiedź Sprawiedliwości".

Niemiecki historyk pojęć Reinhart Koselleck (1923–2006) dał następującą syntezę: „W pojęciu «rewolucja» zawierają się liczne nawarstwienia z różnych okresów, które uaktywniają się zgodnie z sytuacją polityczną, mieszają się i rozmaicie zmieniają proporcje. W każdym razie w epoce nowożytnej pojęcie to zostało wzbogacone o [doświadczenie] wyjątkowej dotychczas rewolucji naukowej, technicznej i industrialnej. Jednak z powodu przenoszenia się jej skutków z jednego kraju do drugiego również pojmowana w taki sposób rewolucja zmusza do porównań opartych na podobieństwie strukturalnym. Nie ma chyba innego podstawowego terminu historycznego niż termin «rewolucja», który aż tak mieściłby w sobie wyjątkowość i powtarzalność, aspekty diachroniczne i synchroniczne. Konsekwencją tego przeplatania się są próby dostoso-

wania się do metaforyki, które językowo stanowią wzajemną kontynuację, a logiczne są więc wobec siebie sprzeczne. «Rewolucja» jako «obrót» może prowadzić prosto ku przyszłości, może jednak równie dobrze oznaczać «powracanie». W «rewolucji» zawsze zawarta jest jednocześnie «kontrrewolucja». Diachronicznie rewolucja i kontrrewolucja zawsze nawzajem się prowokują" (*Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. 5, 1984).

Potocznie różnica między rewolucją i reformą sprowadzana jest do braku natychmiastowości, przeskoku, wstrząsającej zmiany w reformowaniu, które również ma za cel przekształcenie społeczeństwa. Karl Kautsky (1854–1938) uważał, że różnica ta nie wynika z odejścia od przemocy w trakcie przeprowadzania reform (w przeciwieństwie do rewolucji), ponieważ w zasadzie każde państwowe rozporządzenie jest w ostatecznym rozrachunku użyciem siły. Kautsky przyjął następujące kryterium: kiedy o zmiany w społeczeństwie, obejmujące również jego bazy ekonomiczne, zabiegają dotychczasowe władze, mamy do czynienia z reformami. Kiedy natomiast z inicjatywą występuje gnębiona do tej pory klasa, która właśnie przejęła władzę, wówczas można mówić o rewolucji.

Zamiast „reformy" jako antonimu „rewolucji" niekiedy używa się zapożyczonego z biologii pojęcia „ewolucji", które podkreśla stopniowość i nieagresywność przemian.

Socjolog rewolucji Pitirim Sorokin (1889– 1968) zdefiniował reakcję – ruch w kierunku całkowicie odmiennym niż wcześniejsze wydarzenia – jako zjawisko wpisane w rewolucję, nieodłączną część procesu rewolucyjnego, jego drugą połowę. Według tego filozofa proces rewolucyjny składa się z dwóch faz, a drugą z nich jest reakcja – na tym polega nieustanna dialektyka zdarzeń.

Do podobnych wniosków doszedł Bierdiajew, który w dialektyce tej dostrzegł nierozłączność pierwszej i drugiej fazy. Coś, co wczoraj było rewolucyjne, dziś jest już uważane za reakcyjne. W nieuchronnej dialektyce rewolucji wszystko niepostrzeżenie przechodzi w swoje przeciwieństwo. Sama rewolucja jest dzieckiem reakcji – twierdził filozof. Zastosowanie pierwszego lub drugiego kryterium do oceny wydarzeń uzależnione jest od ich postępu ujawniającego szybką relatywizację znaczeń. Z kolei teoretyk rewolucji Jack Goldstone (ur. 1953) w artykule *Toward a Fourth Generation of Revolutionary Theory* (2001) wyliczył jej trzy etapy: upadek państwa, walkę o naczelną władzę, powołanie nowych instytucji. Etapy te mogą się pojawiać osobno, częściowo lub w dowolnych kombinacjach.

Teorie rewolucji

Po Edmundzie Burke'u i Josephie de Maistre kolejnym krytykiem i teoretykiem rewolucji był Thomas Carlyle (1795–1866), autor dzieła *The French Revolution: A History* (1837). Bezspornie jednak za największych XIX-wiecznych teoretyków fenomenu rewolucji należy uznać Karola Marksa i Alexisa de Tocqueville'a wychodzących ze skrajnie różnych pozycji, a często otrzymujących podobne wnioski. Jak wiadomo, Marks uprawomocnił bazę ekonomiczną rewolucji. Według niego podstawowym środkiem zmiany istniejącego porządku jest zniszczenie starych form społecznych. W pisanym w latach 1858–1859 *Zur Kritik der politischen Ökonomie* zwrócił uwagę, że materialne siły wytwórcze społeczeństwa w pewnym stadium rozwoju stają się sprzeczne z istniejącymi stosunkami produkcji, czyli ze stosunkami własnościowymi, w granicach których do tej pory istniały. Wówczas stosunki wykształcone w trakcie rozwoju sił wytwórczych przeobrażają się w okowy. I następuje epoka rewolucji społecznej.

W swoim stwierdzeniu (a z czasem sloganie), że rewolucja jest „lokomotywą historii", Marks miał na myśli nie rewolucję polityczną (ograniczoną w zasięgu, skupiającą wyłącznie społeczność mieszczańską), lecz przemianę dalej idącą w sensie społecznym, przenikania do samej podstawy ludzkiego świata (*Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848–1850*, 1850). Wielkie wydarzenie, jakim była rewolucja francuska, a także jej europejski oddźwięk, legło u podstaw dokonanej przez Marksa analizy rewolucji i jej immanentnych cech. Rewolucję uznał za nieuniknioną, zdeterminowaną przez bieg procesu historycznego, jej pojawienie się uznawał za nieuchronne, gdyż wywołują ją antagonistyczne i nierozwiązywalne inaczej niż drogą rewolucyjną sprzeczności społeczne (stosunki produkcji pozostawione po dawnych siłach wytwórczych, które tymczasem podążyły naprzód). Jest owocem przemyśleń określonych elit rewolucyjnych (co przeczy wyobrażeniu o jej nieuniknionym nadejściu wyłącznie wskutek historycznego rozwoju). Nasycona jest przemocą, ponieważ wstrząsa samymi fundamentami społeczeństwa. Jest powszechna, jeśli założyć, że Francja wyszła z inicjatywą rewolucji europejskiej, a Marks oczekiwał i miał nadzieję, że będzie jej świadkiem.

Jeśli chodzi o przemoc, uznawał ją za nieuniknioną ze względu na istotę zmian, szczególnie gdy mowa o rewolucji socjalistycznej (najwyższym typie rewolucji społecznej), ponieważ oznacza niemal przewrót geologiczny, oddziela prehistorię od rozpoczętej historii ludzkości. I odwrotnie, myśl nazwana przez Marksa utopijną postrzega rewolucję jako pokojowy marsz ku szczęściu. Krytykowany przez Marksa Robert Owen nie miał jednak żadnych wątpliwości, że przejście od ciemnej, odpychająco bezładnej i godnej pożałowania teraźniejszości do oświeconej, uporządkowanej i szczęśliwej przyszłości nigdy nie pociągnie za sobą przemocy albo uczucia gniewu czy nienawiści wobec jakiejkolwiek części ludzkości. Wręcz przeciwnie, wielka, powszechna, ludzka rewolucja może zostać zwieńczona wyłącznie odkryciem wielkich, fundamentalnych prawd, obwieszczonych światu w duchu pokoju… Dwie drogi przemiany ludzkości, oświatowa i rewolucyjna, tworzą dwa bieguny opozycji.

Dla Marksa bez rewolucji nie ma historii, nie ma ludzkiego świata, nie ma człowieka. Rewolucja jest samym człowiekiem, jest jedynym prawdziwym wydarzeniem historycznym, które ingeruje w ludzki byt. Przekraczając sferę polityczną i społeczną tego bytu, rewolucja oddziałuje w najintymniejszym świecie człowieka, staje się bodźcem do poszukiwania sensu życia.

Teoretyczne koncepcje Marksa rozwinął Włodzimierz Lenin, który w kilku swoich pracach z lat 1913–1915 objaśniał pojęcie sytuacji rewolucyjnej, mając na myśli mechanizm wyzwalający wydarzenia, kiedy nie tylko doły społeczne nie mogą żyć po staremu, lecz również elity nie są już w stanie funkcjonować w dotychczasowy sposób. Dopiero wówczas rewolucja może zwyciężyć – twierdził Lenin w *Детская болезнь левизны в коммунизме* (1920).

Ze swojej strony Alexis de Tocqueville (1805–1859) w pracy *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) (uznanej przez François Fureta za fundamentalną książkę całej historiografii rewolucyjnej) za przyczynę rewolucji uznał rozminięcie się konkretnych grup społecznych z ich własnymi oczekiwaniami; rozbieżność między rzeczywistą sytuacją ciemiężonych a ich świadomością własnego położenia, czyli pozorność „niewolniczej zależności" narodu w czasach „dawnego ustroju" we Francji i, jak podkreślił, inspiratorską rolę „klasy literatów". W oczach Tocqueville'a rewolucja była projektem racjonalistycznym, przesiąkniętym utopijnym duchem, marzeniem o państwie idealnym, które stworzyli pisarze. Jak dowodził, na wiele lat przed wybuchem rewolucji Francuzi stali się najbardziej literackim ze wszystkich narodów Europy. Filozofujący literaci zajmowali się głównie

kwestią rządów. Wspólnym dla nich punktem wyjścia, według Tocqueville'a, było wezwanie do zmiany tradycyjnych obyczajów panujących wówczas w społeczeństwie na proste i elementarne zasady stworzone przez rozum i prawo naturalne. Pytanie brzmi, w jaki sposób literaci, którzy przecież nie mieli ani tytułów, ani zaszczytów, ani bogactw, ani roztropności, ani władzy stali się głównymi, a nawet jedynymi mężami stanu swojej epoki. Za powód przemiany literatów filozofów w polityków i działaczy rewolucyjnych François Furet (*Penser la Révolution française*; 1978) uznał to, że wspólnota filozofów okazała się pierwszą formą wywarcia takiego przymusu zbiorowego, że „zsumowanie wolnych woli prowadzi do tyranii Socjalnego, religii rewolucji francuskiej i XIX wieku".

Podobne przemyślenia na temat rewolucji i rewolucyjnego ducha przedstawił José Ortega y Gasset w pracy *El tema de nuestro tiempo* (1923). Aneks do dzieła poświęcony „zmierzchom rewolucji" zawiera wykładnię filozofii rewolucji. Ortega y Gasset przestrzegał przed nazywaniem rewolucją każdego buntu przeciwko władzy. Rewolucja wymaga przemyślenia, jest stanem ducha, a zaistnienie rewolucji w świadomości należy uznać za konieczne stadium jej rozwoju. Te okoliczności wskazują na związki rewolucyjnego ducha z *ratio.* Tłumaczy to utopizm rewolucji i warunkuje jej dialektykę. Każda rewolucja stawia sobie za cel mrzonkę, aby urzeczywistnić o jedną więcej lub mniej utopię, a kiedy próba ta nieuchronnie kończy się porażką, rodzi się bliźniacze zjawisko ze znakiem przeciwnym – kontrrewolucja. Nie jest ona wcale mniej utopijna od rewolucji, czysty rozum zatem znów staje do walki, motywując nową rewolucję nową utopią. Przedstawiając naturę rewolucji jako ideokrację (władzę idei), jako radykalne przekształcenie stosunków między życiem a ideą, hiszpański filozof uznał przemoc za najbardziej nieistotny element ducha rewolucyjnego. Rewolucja rozumiana jako projekt rozumu ma swoją istotę i specyfikę. Tym różni się od buntu – nie należy więc jej uważać za spontaniczny zryw, nagły wybuch niezadowolenia i gniewu uciśnionych mas. Wręcz przeciwnie, jest rezultatem skrupulatnych przemyśleń intelektualistów rozumujących w podobny sposób. Kiedy Bierdiajew pisał o irracjonalnym żywiole rewolucji, nie chodziło mu wcale o jej zaczątek w umysłach sprawców, późniejsze rozpętanie i danie upustu irracjonalnym siłom. Uważał, że chociaż działacze rewolucyjni mogą świadomie formułować najbardziej racjonalne teorie, sama rewolucja zawsze będzie symptomem narastania irracjonalnych sił.

Dialektykę rewolucji, będącą jednocześnie projektem rozumu i spotęgowaniem się stojących za nią sił sprawczych, objaśnił Pitirim Sorokin w klasycznym dziele *The Sociology of Revolution* (1925). To studium społecznej natury rewolucji jako fenomenu, który zasadniczo odmienia bieg rozwoju, los danego społeczeństwa, narodu, zostało całkowicie podporządkowane XVIII-wiecznej krytyce racjonalizmu. W odróżnieniu od niezliczonych analiz, które poprzedzały, a przede wszystkim komentowały wybuch rewolucji rosyjskiej, dzieło Sorokina nie było jej idiograficznym opisem, lecz próbą analizy socjologicznej zjawisk charakterystycznych w ogólności dla najważniejszych i głębokich rewolucji. Zamiast historycznego opisu pojedynczego, wyjątkowego wydarzenia dominuje u niego analiza socjologiczna zarysowująca typowość wielu podobnych zjawisk. Dlatego właśnie jego analizy wzbudziły znaczne zainteresowanie badaczy rewolucji jako fenomenu społecznego. Teorię Sorokina można uznać za behawioralną na tyle, na ile wytłumaczenia dla rewolucyjnych odchyleń w zachowaniu ludzi doszukiwał się w podstawowych instynktach. To samo podejście można zastosować również w teoriach społeczno-psychologicznych.

Sorokin stwierdził, że jego zamysłem jest zbadać wszystkie wielkie historyczne rewolucje i odkryć w nich pierwiastek wspólny. Jako wieczne i główne przyczyny rewolucji

socjolog ten wskazał wzrost rozwarstwienia majątkowego i dyferencjację społeczeństwa pod względem prawnym lub jakimś innym. Poświęcił osobne studia wyodrębnionym przez siebie poszczególnym aspektom rewolucji:

- rewolucja opiera się przede wszystkim na zmianie zachowania członków społeczeństwa, ich psychiki i ideologii, przekonań i wierzeń, moralności i osądów;
- rewolucja oznacza również zmiany w składzie biologicznym populacji – w charakterze selekcji, przyroście naturalnym, śmiertelności, związkach małżeńskich;
- rewolucja to deformacja morfologicznej struktury agregatu społecznego;
- rewolucja oznacza zmiany w podstawowych procesach społecznych.

Dzieło rosyjsko-amerykańskiego badacza miało charakter nie tylko socjologiczny, lecz również filozoficzny i psychologiczny. Szczególnie wnikliwe okazały się analizy przemian w mentalności rewolucjonistów. Rewolucyjna psychika była przedmiotem zainteresowania wielu badaczy psychologii tłumu, spośród których największe uznanie zdobył Gustave Le Bon.

Sukcesja po rewolucji francuskiej i dziedzictwo jakobińskie rewolucji rosyjskiej były konsekwentnie analizowane przez badaczy w XX wieku. Komentując „tajemniczość" rewolucji, Alain Besançon w *Révolution jacobine et révolution bolchevique* (1999) wskazał na cechy, które wcześniej omówił Sorokin. Besançon odczytał bolszewicką rewolucję przez pryzmat francuskiej, zarysował między nimi paralelę i potwierdził opisywaną przez Sorokina radykalizację psychiki uczestników wydarzeń rewolucyjnych. Zwrócił uwagę na fakt, że wściekłość opanowująca rewolucjonistów odbiera im zdrowy rozsądek, człowieczeństwo, a nawet instynkt samozachowawczy. Drugim zjawiskiem odnotowanym przez badaczy mentalności rewolucyjnej była metamorfoza języka. Język, mówił Besançon, pełni funkcję liturgiczną: narzuca kult, którego wymaga rewolucja, dowodzi, że do niej dochodzi i że przynosi obiecane rezultaty. Wyrazy do słownika rewolucyjnego zdobywa się siłą zaklinania lub rażenia.

Vilfredo Pareto w dwutomowym *Trattato di sociologia generale* (1916) przedstawił koncepcję cyrkulacji elit, niezbędną dla stabilności społeczeństwa. Jej opóźnienie może wywołać rewolucję, w której przemoc będzie nieunikniona.

Wielość teorii rewolucji nieuchronnie wymusza ich typologizację. Rozgłosu nabrała współczesna typologia Thedy Skocpol (*States and Social Revolutions*; 1979), w której teorie rewolucji zostały podzielone na cztery grupy. Wyróżnia się grupa zwolenników koncepcji marksistowskiej. W pozostałych trzech grupach zostały wyodrębnione: teorie psychologiczne objaśniające rewolucje z punktu widzenia motywacji politycznej ludzi, którzy sięgają po przemoc polityczną lub działają w ruchach opozycyjnych; teorie systemowe widzące w rewolucjach rezultat gwałtownego naruszenia równości w systemie społecznym; teorie konfliktu politycznego, które główny mechanizm dostrzegają w konflikcie rządu z siłami opozycyjnymi aspirującymi do władzy. Sama amerykańska badaczka opowiedziała się za podejściem strukturalnym, uwzględniającym zarówno naukę o stosunkach międzynarodowych, jak i relacje między różnymi grupami wewnątrzpaństwowymi.

Rewolucje mogą być również typologizowane na podstawie tego, jak długo trwały – przy takim kryterium należy wspomnieć teorię permanentnej rewolucji Lwa Trockiego.

Możliwości tworzenia typologii są rozmaite, co udowodnił metateoretyk rewolucji Jack Goldstone, według którego niektóre rewolucje wyróżniają się bohaterami, inne następstwami. Rewolucje niosące oprócz zmian politycznych także zmiany społeczne i ekonomiczne – na przykład rewolucja francuska 1789 roku – nazywane są wielkimi. Podczas rewolucji społecznych dochodzą do głosu klasy niższe, a rewolucje elitarne

(lub „rewolucje odgórne”) zakładają głębokie reformy elit przeprowadzających mobilizację mas. Powstania natomiast są ruchami opozycyjnymi, które nie dążą do przejęcia władzy i mają charakter lokalny (m.in. *Revolutions. A Very Short Introduction*, 2014).

Rewolucja konserwatywna

Termin został wprowadzony w 1950 roku przez szwajcarskiego pisarza Armina Mohlera, autora pracy *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932* (1949). Odnosił się do sytuacji na początku XX wieku w Niemczech, kiedy w warunkach głębokiego kryzysu uformował się kierunek polityczny, którego przedstawiciele dokonywali radykalnej krytyki współczesności. W okresie Republiki Weimarskiej wyodrębniły się dwa skrzydła: lewe i prawe. Dla prawicowej myśli politycznej, która częściej nadaje oblicze rewolucji jako takiej, charakterystyczne były antykomunistyczny patos, nacjonalizm, zwiększone zainteresowanie przeszłością Niemiec i próba połączenia dawnych tradycji ze współczesną myślą naukowo-techniczną. Przy wprowadzaniu zmian rewolucyjnych stawiano sobie za cel zachowanie (a nie masowe zniszczenie) wszystkich skarbów dziedzictwa narodowego. Równości i socjalizmowi rewolucjoniści-konserwatyści przeciwstawili wartości duchowe i wiarę w sprawiedliwość społeczeństwa hierarchicznego, mechanicznemu parlamentaryzmowi – organiczny kult wodzostwa. Z takiego punktu widzenia faszyzm we Włoszech i narodowy socjalizm w Niemczech jawią się jako projekty modernizacyjne wprowadzające w życie konserwatywny typ rewolucji.

Prawicowe idee rewolucji konserwatywnej propagowali m.in. Oswald Spengler, Arthur Moeller van den Bruck, Carl Schmitt, Ernst Jünger, Othmar Spann, Stefan George, Martin Heidegger, a w późniejszym czasie m.in. Julius Evola i Alain de Benoist.

Rewolucja islamska

Była jednym z najważniejszych wydarzeń historii XX wieku nie tylko na Bliskim Wschodzie. W 1979 roku w Iranie zdetronizowano szacha Mohammada Rezę Pahlawiego, władza zaś przeszła w ręce przywódców religijnych – ajatollahów. W myśl dokonanych zmian w konstytucji Iran stał się pierwszą republiką islamską. Całkowite podporządkowanie ładu społecznego radykalnemu islamowi było przejawem sytuacji postsekularnej.

Rewolucje
(Rosja)

Początki refleksji o rewolucji rosyjskiej pojawiły się w Rosji w latach 60. XIX wieku w światopoglądzie określanym jako narodnicki socjalizm pozytywistyczny przyjmowany przez „progresywną” inteligencję (rewolucjonistów-demokratów) niemal jak dogmat religijny. Rodząca się wówczas rosyjska inteligencja postawiła sobie za cel modernizację Rosji. Część intelektualistów określających się mianem narodników lub socjalistów-narodników była zdania, że industrializacja, modernizacja i kapitalizm niszczą oparte na tradycyjnych wartościach społeczeństwo chłopskie i prowadzą do jego degeneracji. W latach 60.–80. XIX wieku narodnictwo przedstawiało główny nurt

radykalnej myśli w Rosji, a jego przedstawiciele w postulacie „pójścia w lud" upatrywali szansy na przygotowanie gruntu pod rewolucję społeczną. Podwaliny pod ideologię narodników położył Aleksander Hercen (1812–1870), teoretyk „rosyjskiego socjalizmu", który twierdził, że dzięki swojej organizacji administracyjnej (wspólnoty gminne) Rosja najszybciej ze wszystkich krajów osiągnie idealny porządek społeczny, czyli socjalizm. Narodnictwo jako ideologia ukształtowało się pod koniec lat 60. XIX wieku. Z tego okresu pochodzą jego kluczowe teksty programowe: *Исторические письма* (1868) Piotra Ławrowa, *Что такое прогресс?* (1869) Nikołaja Michajłowskiego i *Положение рабочего класса в России* (1872) Wasilija Berwi-Flerowskiego. Ideologia narodnicka ewoluowała na przestrzeni dwóch dekad. W latach 70. i do połowy lat 80. dominował kierunek głoszący potrzebę rewolucji agrarnej, następnie nurt reformistyczny (liberalne narodnictwo) domagający się odgórnych reform w interesie chłopów (→ agraryzm). Znaczne różnice dostrzegalne były również w taktyce działania i ocenie stopnia gotowości ludu do rewolucji: zwolennicy anarchizującego Michaiła Bakunina liczyli na żywiołową rewolucyjność chłopstwa rosyjskiego, Ławrowa – kładli nacisk na przygotowanie rewolucji przez długotrwałe propagowanie postępowych idei, zwolennicy Piotra Tkaczowa zaś drogi do zdobycia władzy upatrywali w spiskowej organizacji rewolucyjnej. Z czasem ruch narodników wyraźnie się zradykalizował i przyjął postulaty działalności terrorystycznej. W zbiorowym dziele *Катехизис революционера* (1869, Genewa), wyrażającym idee z kręgu Siergieja Nieczajewa (m.in. Bakunina, Tkaczowa), został sformułowany szeroki program działalności zbrojnej, obejmującej zamachy i inne akcje zbrojne mające poprzedzić wywołanie rewolucji. *Katechizm* przedstawiał w kilku punktach stosunek rewolucjonisty do współtowarzyszy rewolucjonistów, do społeczności, narodu i do samego siebie (rewolucjonista nie działa we własnym interesie, nie stwarza własnych dzieł będących wyrazem autorskiego ego, nie ma uczuć, sentymentów ani nawet imienia – wszystko w nim angażuje wyłącznie jedna sprawa, jedna myśl i jedna namiętność: rewolucja). *Katechizm* Nieczajewa jest najjaskrawszym wyrazem rosyjskiego radykalizmu rewolucyjnego, który zrodził m.in. terrorystyczną organizację Narodna Wola odpowiedzialną za przeprowadzenie udanego zamachu na cara Aleksandra II. Paradoksalnie, wydarzenie to nastawiło chłopów bardzo negatywnie do narodników – uznali bowiem, że ci działają na ich niekorzyść, a cara zamordowali, ponieważ chciał nadać chłopom więcej swobód. W efekcie ludność wiejska denuncjowała narodników policji i dopuszczała się samosądów, doprowadzając częściowo do ich klęski. Duża część narodników zmuszona była wówczas zrewidować poglądy i poszukać nowych dróg dla przygotowywanej rewolucji. Tzw. nowi marksiści z narodnickimi korzeniami wierzyli, że jedyna możliwa droga do rewolucji socjalistycznej prowadzi nie przez zyskanie przychylności ludności wiejskiej, lecz przez kapitalizm i może opierać się wyłącznie na proletariacie, który ten wyłoni. Marksizm w Rosji stał się wtedy ideologią postępu, modernizacji i rewolucji. W latach 90. XIX wieku taki właśnie kurs obrał dla swojej partii również Lenin, opowiadając się za koniecznością unowocześnienia i industrializacji kraju. Marksiści zaczęli w tym samym czasie szukać poparcia wśród robotników – klasy o największym ich zdaniem potencjale rewolucyjnym. W napisanym w 1902 roku traktacie *Что делать?* Lenin akcentował również znaczenie centralizacji i sformułował zasady funkcjonowania organizacji rewolucyjnej w ramach państwa policyjnego. W opublikowanym w 1905 roku tekście *Две тактики социал-демократии в демократической революции* w jego myśli pojawia się pewne novum – koncepcja, że rewolucję może przeprowadzić jedynie proletariat sprzymierzony z buntowniczo nastawionym chłopstwem (tzw. sojusz robotniczo-chłopski). Zanim jednak doszło do przejęcia przez

nich władzy, w 1905 roku w Rosji dokonała się pierwsza („burżuazyjna") rewolucja rosyjska, która przyniosła zwycięstwo nad samodzierżawiem i zakończyła się wywalczeniem pierwszych wolności obywatelskich. Rewolucja lutowa w 1917 roku zwieńczyła długi proces rozpadu Imperium Rosyjskiego. Drugiego marca 1917 roku Mikołaj Romanow abdykował i znalazł się w areszcie domowym w Carskim Siole. Powołano Rząd Tymczasowy łączący władzę ustawodawczą i wykonawczą. Wkrótce potem nastąpiła największa społeczna i polityczna rewolucja XX wieku – październikowa, która pośrednio doprowadziła do powstania Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. Za Leninem i jego bolszewickim zrywem opowiedzieli się m.in. Lew Trocki (koncepcja „permanentnej rewolucji"), Grigorij Zinowjew i Lew Kamieniew. Zawodowy rewolucjonista Feliks Dzierżyński stanął na czele ustanowionej w 1917 roku Wszechrosyjskiej Komisji Nadzwyczajnej do Walki z Kontrrewolucją i Sabotażem (CzK) (Всероссийская чрезвычайная комиссия по борьбе с контрреволюцией и саботажем, ЧК), w 1922 roku przekształconej w Państwowy Zarząd Polityczny (GPU) (Государственное политическое управление, ГПУ).

Rewolucyjny radykalizm w czasie rewolucji październikowej przeobraził się w głoszony przez Lenina bolszewizm, fanatyczną apoteozę rewolucji i proletariatu. Lenin miał skrajnie negatywny stosunek do inteligencji i burżuazji, w myśl zachodnioeuropejskiego marksizmu mającej być nośnikiem rewolucji społecznej, analogicznie do rewolucji francuskiej. Nie przewidywał dla burżuazji żadnej roli w „wielkim przewrocie", lecz doprowadził do jej wypędzenia; arystokrację, łącznie z rodziną carską, spotkał gorszy los. Car i jego rodzina zostali rozstrzelani w nocy z 16 na 17 lipca 1918 roku w Jekaterynburgu. Zabójstwo władcy absolutnego jest kolejną podstawą do snucia analogii między rewolucją francuską a październikową. W pracy poświęconej rewolucji bolszewickiej *The Russian Revolution* (1990) Richard Pipes stwierdził, że atmosfera intelektualna w imperialnej Rosji do złudzenia przypominała nastroje we Francji *ancien régime'u* w przededniu rewolucji. Kręgi „filozofów" uznał za prototyp kręgów inteligencji rosyjskiej. Według Pipesa, który wyjaśnienia rewolucji rosyjskiej szukał w polityce, nie było innego państwa biorącego udział w pierwszej wojnie światowej, w którym istniałoby większe napięcie między rządem a wykształconą częścią społeczeństwa. Właśnie inteligencja była czynnikiem krytycznym, który przemieniał nastroje w powszechny sprzeciw wobec istniejącego porządku politycznego, ekonomicznego i społecznego. Wszystkie warstwy inteligenckie były „zarażone" maksymalizmem odrzucającym z zasady reformy mające poprawić *status quo*. Cel bowiem był inny – całkowicie nowy ustrój społeczny.

Nieprzypadkowo najbardziej wnikliwe analizy mentalności rewolucji rosyjskiej zostały zawarte w pracach rosyjskich myślicieli poświęconych rosyjskiej inteligencji: zbiorze *Вехи (Сборник статей о русской интеллигенции)* (1909) i antologii *Из глубины* (1919). Utopizm, fanatyzm religijny, abstrakcyjny racjonalizm i nieprzystosowanie do rzeczywistości to najczęstsze zarzuty, jakie padały pod adresem rosyjskich warstw inteligenckich ponoszących odpowiedzialność za wybuch rewolucji.

W latach 30. XX wieku w Związku Radzieckim przyjęto marksistowską interpretację rewolucji bolszewickiej, zgodnie z którą rewolucja październikowa była rewolucją proletariacką, partia bolszewicka stanowić zaś miała „awangardę proletariatu". Przykładem na wskroś zideologizowanego kompendium „historycznego", w którym przyjęto taką optykę, jest *История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс* (1938 roku), napisana pod osobistym nadzorem Stalina. W tekście tym akcentowany był również klasowy wymiar carskiego reżimu i „kapitalistyczny spisek" Trockiego wymierzony we władzę radziecką.

Besançon A., *Révolution jacobine et révolution bolchevique*, „Commentaire" 1999, n° 86, p. 355–361; Blaug M., *Revolution*, w: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13, D. L. Siles (ed.), The Macmillan Company and the Free Press, 1968; Furet F., *Penser la Révolution française*, Paris 1978; Goldstone J., *Revolution, theories of revolution*, w: *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, D. Miller (ed.), Oxford 1987; Goldstone J., *Toward a Fourth Generation of Revolutionary Theory*, „Annual Review of Political Science" 2001, No. 4, p. 139–187; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko--polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 2, Łódź 1999, s. 406–419; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko--angielski*, red. A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000, s. 254–268; Kautsky K., *Die Soziale Revolution*, Berlin 1902; Koselleck R., *Revolution*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, 1984; Marks K., *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, Warszawa 1955; Nieczajew S., *Katechizm rewolucjonisty*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 18, Warszawa 1969, s. 467–474; Ortega y Gasset J., *Zmierzch rewolucji*, przeł. M. Iwińska, w: J. Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii*, Warszawa 1992, s. 93–113; Owen R., *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race or the Coming Change from Irrationality to Rationality*, London 1849; Pipes R., *Rewolucja rosyjska*, przeł. T. Szafar, Warszawa 2006; Scocpol T., *State and Social Revolutions*, Cambridge 1979; Tocqueville A., *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2009; Бердяев Н., *Революция и реакция*, w: Н. Бердяев, *Духовные основы русской революции*, Санкт-Петербург 1999; Сорокин П., *Социология революции*, Москва 2005; Юровски Я., *Паметна записка*, „Факел" 2001, бр. 1.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Rewolucja
(Grecja)

W czasach przed powstaniem greckim (1821–1829) leksemu „powstanie" (*επανάσταση*; επανίσταμαι 'powstaję') używano w kontekście nieposłuszeństwa wobec władzy osmańskiej, na przemian ze słowami „rebelia" (*αποστασία*; αφίσταμαι 'oddzielam się') oraz „zorbaliki" (*ζορμπαλίκι*; tur. zorbalık), które oznacza także rozbój. Zazwyczaj chodziło o żywiołowe bunty o charakterze lokalnym, wywołane bez wcześniejszego przygotowania, niemające na celu burzenia porządku społecznego czy przywracania realnej lub wyidealizowanej harmonijnej przeszłości. Choć po upadku Konstantynopola wielu obrońców włączyło się do wojny wenecko-tureckiej lub zaangażowało w inne działania potęg europejskich wymierzone przeciwko zagrożeniu osmańskiemu, większość była zmuszona podporządkować się nowym władzom. Nadzieje na wyzwolenie żywiły się wówczas proroctwami i myśleniem życzeniowym. W 1770 roku, gdy Katarzyna Wielka snuła wizję restauracji Cesarstwa Bizantyńskiego, nadzieje te odżyły za sprawą ideologii oświecenia. W swoich przemówieniach Grigorij Orłow nawoływał do wyzwolenia ludu, wypędzenia ciemięzcy z pomocą Bożą, zrzucenia jarzma i ustanowienia niepodległości pod egidą dobrego rządu. Patriarchat jednak, który stanowił pełnoprawną osmańską grupę społeczną, opowiadał się za podporządkowaniem dotychczasowym władzom, zachowaniem ładu i odstąpieniem od rozruchów i zamieszek. W fanariockich kalendarzach i niektórych kronikach każda próba buntu spotykała się z potępieniem.

Z użyciem leksemu w nowym sensie można się zetknąć po rewolucji francuskiej. W *Nowej politycznej konstytucji* (*Νέα Πολιτική Διοίκηση*; 1797), tłumaczeniu francuskiej konstytucji z 1793 roku, Rigas Welestinlis wyraźnie odwołał się do artykułu 35, w myśl którego powstanie przeciwko tyranowi jest prawem i powinnością ludu. W *Grec-*

kiej nomarchii (*Ελληνική Νομαρχία*; 1806) wyraz „rewolucja” pojawił się we współczesnym kontekście, w związku z patriotyzmem i wolnością, słowo „rebelia” natomiast pozostało osadzone w kontekście tradycyjnym. Używa się go zarówno wtedy, gdy mowa o schizmatycznych ruchach paszów przeciwko sułtanowi, jak i o łupieżczych najazdach, na które narażone są ziemie w poszczególnych eparchiach. Szczególny nacisk położono na pokazanie bezsilności osmańskiego władcy niepotrafiącego zarządzać państwem i zapewnić bezpieczeństwa poddanym.

Kiedy wybuchło powstanie greckie w 1821 roku, w przemowach Aleksandrosa Ipsilantisa pojęcie „rewolucji” zostało oddane za pomocą perfyraz, np.: „Cała Grecja chwyciła za broń, aby zrzucić ciężar jarzma barbarzyńców”. Powstanie jest narodowym prawem. Przedstawia się je w zgodzie z duchem oświecenia i rewolucji francuskiej: jako wystąpienie przeciwko tyranii i despotyzmowi, akt umiłowania ojczyzny, niesienie światłości, zwrot ku Europie i podążanie drogą przodków. Ipsilantis powołał się na przykład ludów Europy, które walczyły o wolność i szczęście. Liczył, że wspólne działania miłujących wolność doprowadzą do obalenia despotyzmu i przywrócenia swobody na ziemi greckiej. Tymczasem w Europie doby restauracji i Świętego Przymierza, po kongresie w Lublanie, monarchie – na czele z prawosławną Rosją, w której Grecy pokładali szczególne nadzieje – potępiły powstanie greckie. Porównały je z ruchami rewolucyjnymi, które zalały Europę i Amerykę, sułtan zaś otrzymał poparcie jako prawowity władca Greków. Pytanie o sens „praworządności” sprowokowało wzajemne oskarżenia w prasie i broszurach. Grecy, wspierani przez filhellenów i opinię publiczną, bronili powstania. Tłumaczyli, że nie chodzi o karbonaryzm, ale o praworządne wystąpienie w imię niepodległości narodowej i odzyskania praw, które przysługiwały Grekom od epoki starożytnej. Mimo całej dwuznaczności słowa „powstanie” używano w konstytucjach, a za pomocą epitetów „sprawiedliwe” (*δίκαιη*) i „praworządne” (*νόμιμη*) określano je jako narodowe. Ostatecznie, aby podkreślić doniosłość wydarzeń 1821 roku, konotacja „powstania” – podobnie jak wyrazu „walki” (*αγώνας*) – stała się pozytywna, podczas gdy „rebelia” (*αποστασία*) kojarzyła się wyłącznie z rewoltą i secesją. Wydaje się, że różnica semantyczna uwidoczniła się w połowie XIX wieku, aczkolwiek znaczenia te nie były jeszcze wtedy utrwalone. Słowa „powstanie” używano w odniesieniu również do innych ruchów XIX i XX wieku.

Ασδραχάς Σ., «Το ποθούμενο», *Ιστορικά απεικάσματα*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1995, σ. 105–111; Hering G., «Για το πρόβλημα των επαναστατικών εξεγέρσεων στις αρχές του 19ου αιώνα», *Τα Ιστορικά* 24–25 (1996), 105–120; Κατσιαρδή-Hering Ό., «Από τις εξεγέρσεις στις επαναστάσεις των χριστιανών υποτελών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στη Νοτιοανατολική Ευρώπη (περ. 1530–1821). Μια απόπειρα τυπολογίας», *Τα Βαλκάνια. Εκσυχρονισμός, ταυτότητες ιδέες. Συλλογή κειμένων προς τιμήν της καθηγήτριας Νάντιας Ντάνοβα*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών-ΙΤΕ, Ηράκλειο 2014, σ. 575–618; Δρούλια Λ., «Η δικαίωση του Αγώνα στα ξενόγλωσσα ελληνικά κείμενα του 1821», *Νέα Εστία*, 88, Χριστούγεννα 1970, σ. 286–292; Σφοίνη Α., «“Επανάσταση”: χρήσεις και σημασίες της λέξης στα κείμενα του ’21», Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου *Όψεις της Επανάστασης του 1821*, Πανεπιστήμιο Αθηνών, 12–13 Ιουνίου 2015 (υπό έκδοση).

Aleksandra Sfoini (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

ABSTRACT

Lexicon of Migrating Ideas in the Slavic Balkans (18th–21st c.). Vol. 2: History, Evolution, and Revolution

The second volume of the extensive (ten-volume) monograph by Polish Slavic studies scholars (with contributions from scholars from a number of foreign research centres), made possible by an NCN OPUS grant (2014/13/B/HS2/01057). In terms of form, the monograph is a lexicon, the main body of which consists of entries-articles on the history of 27 selected ideas that anticipated and shaped the processes of modernization in the region: agrariarism, anarchism, capitalism, clericalization, confessions, conservatism, culture, education, enlightenment, evolution, history, homeland, humanism, liberalism, modernity, nation, politics, progress, rationalism, reformation, religion, revolution, schooling, secularization, socialism, tradition, and universalism. Their semantics, changeable as it was in response to local conditions, was investigated separately for each of the seven current states of the southern Slavdom: Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Macedonia, Montenegro, Serbia, and Slovenia.

Volume 2 presents the three ideas – history, evolution and revolution – that are at the foundations of the European discourses of modernization and anti-modernization, of the European imaginary of the past, present and future. The book contains many synthetically expressed original and source-based insights on the southern Slavic cultures' struggles with modernity.

Keywords: Balkans, history, evolution, revolution.

(trans. *Jakub Ozimek*)